أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

تحصين المآخذ

تأليف

العلامة الفقيه الأصولي
أبي حامد الغزالي
محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي
(ت: ٥٠٥)

تحقيق

د. محمد بن علي بن سمحان مسفر
القاضي في وزارة العدل

الجزء الرابع

طبع بتمويل دار الأمل الخيرية
ثوابًا للمبارك عبد العزيز الحساوي رحمه الله
وبذرية محمد الحشتي حفظها الله ووالديها


تحصين المآخذ

حقوق الطبع محفوظة
١٤٣٩ هـ ـ ٢٠١٨م

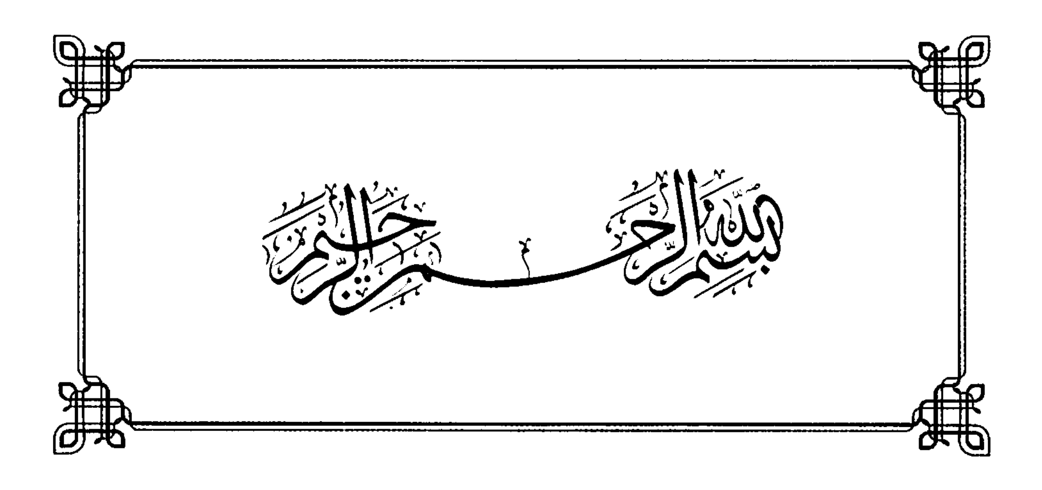
أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

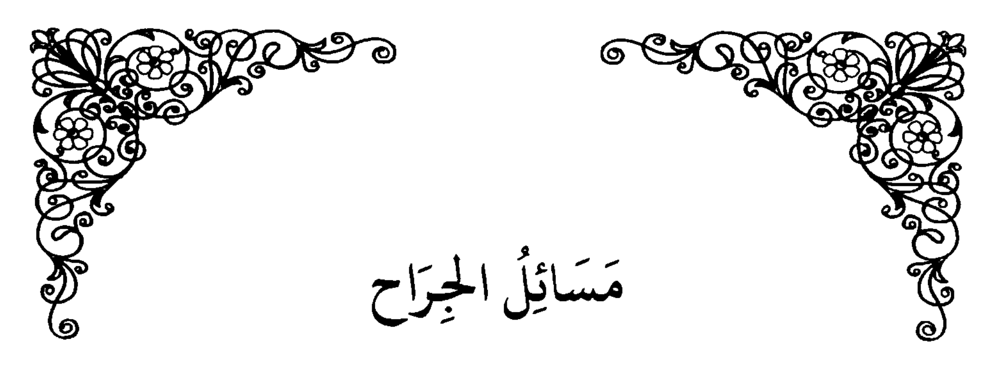
E-mail: s.faar16@gmail.com
Twitter: @sfaar16



◆ الرئيسي ـ حولي ـ شارع المثنى ـ مجمع البدري
ص. ب: ١٠٧٥. الرمز البريدي ٣٢٠١١
ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤
◆ فرع حولي ـ شارع المثنى ـ تلفون: ٢٢٦١٥٠٤٦
◆ فرع المباركية ـ مقابل مسجد ابن بحر ـ ت: ٢٢٤٩٠٦٠٤
◆ فرع الفحيحيل البرج الأخضر شارع الدبوس ـ ت: ٢٥٤٥٦٠٦٩
◆ فرع المصاحف ـ حولي ـ مجمع البدري: ت: ٢٢٦٢٩٠٧٨
◆ فرع الرياض ـ المملكة العربية السعودية ـ التراث الذهبي ت: ٠٥٥٧٧٦٥١٣٨
الساخن: ت: ٩٤٤٠٥٥٥٩

E – mail: z.zahby74@yahoo.com


بسم الله الرحمن الرحيم



مَسَائِلُ الجِرَاح

❦ مَسْأَلَة: **لا يُقتَلُ المسلمُ بالكافرِ**[1]؛ وقال أبو حنيفةَ: لا يُقتلُ المسلمُ بالحَرْبيِّ، ويُقتل بالذمِّيِّ، ولا يُقتَلُ بالمعاهَدِ ولا الذميُّ بالمعاهد علىٰ المشهور من مذهبهم[2]. **والمعتمد في المسألة** قولُه ﷺ: «**المُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَىٰ بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَىٰ مَنْ سِوَاهُمْ، أَلَا لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ**»[3]، فآخر الحديث نصٌّ صريحٌ، وأوَّلُه دليلٌ ظاهرٌ علىٰ تأثير الإسلام في الكفاءة؛ إذ لو كافأ الكافرُ المسلمَ كما يكافِئُ المسْلِمُ المسلمَ والكافرُ الكافرَ لسَقط فائدةُ نسبة الكفاءة إلىٰ الإسلام في معرض الامتنان

---

(١) ينظر: الأم، ٣٤١/٧، والحاوي الكبير، ١١/١٢، والمهذب، للشيرازي، ١٧١/٣، والوسيط، ٢٧٣/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٠٦/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٥٠/٩، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: التلقين، ١٨٢/٢، والذخيرة، للقرافي، ٣٢٠/١٢، والفواكه الدواني، ١٩٤/٢، والمغني، ٢٧٣، والفروع، ٣٧٠/٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٦٩/٩.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، ٢٣٧/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤٤٤/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٢٧/٥، والباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٧١٩/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٠٣/٦، والعناية شرح الهداية، ٢١٧/١٠، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، والدر المختار، ٥٣٤/٦.

(٣) أخرجه أحمد (٩٥٩، ٩٩١، ٩٩٣ وغيرها)، وأبو داود (٢٧٥١) باب في السرية ترد علىٰ أهل العسكر، وفي (٤٥٣٠) باب إيقاد المسلم بالكافر، والنسائي في الكبرىٰ (٦٩١٠، ٦٩١١) باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس، وفي (٦٩٢١) باب سقوط القود من المسلم للكافر، وفي (٨٦٢٨، ٨٦٢٩) باب إعطاء العبد الأمان.



علىٰ المسلمين، وإظهارِ عِزِّ الإسلام، ولَكان كقوله: الطِّوالُ تتكافأُ دماؤهم، أو القِصارُ تتكافأُ دماؤهم.... إلىٰ غير ذلك من أوصافٍ لا تأثيرَ لها في الكفاءة، وكلامُهم علىٰ الحديث يحصُره فنونُ الطعنِ والمعارضة والتأويل.

الفنَّ الأوَّلُ: الطعنُ، وقد زعموا أن مدارَ الحديثِ علىٰ عليٍّ ﷺ؛ وقد عمل بخلافه وقَتَل المسلمَ بالذميِّ.

۞ قلنا: لا؛ بل هذا هو المطعونُ، فلم يَرْوِ ذلك إلا أبو الجنوب، وهو ضعيفٌ غيرُ مقبولِ الحديثِ[1]؛ بل روىٰ الشافعيُّ[2] بإسناده عن أبي حنيفة أنه قال: سألت عليًّا ﷺ وقلتُ: هل عندكم من رسول الله ﷺ شيءٌ سوىٰ القرآن؟ فقال: لا والذي فلَق الحَبَّةَ وبَرَأَ النَّسَمةَ؛ إلا أن يؤتيَ اللهُ فَهْمًا في القرآن وما في الصحيفةِ. فقلت: وما في الصحيفة؟ فقال: العَقْلُ وفكاكُ الأسير، وألَّا يُقْتَلَ مُؤمنٌ بكافرٍ.

وروي أيضًا عن قَيسِ بن عُبادة أنه قال: انطلقت أنا والأشْتَرُ إلىٰ عليٍّ ﷺ فقلنا: هل عهِدَ إليك ﷺ شيئًا لم يعهَدْ إلىٰ الناس عامةً؟ قال: لا إلَّا ما في كتابي هذا، وأخرج الكتاب من قَبيعةِ سيفه، وفيه قولُه: «**المُسْلِمُونَ**

---

(١) أخرج الأثر المشار إليه الدارقطني في السنن (٣٢٩٦) كتاب الحدود والديات، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٥٩٣٤) كتاب الجراح، باب: الروايات فيه عن علي بن أبي طالب ﷺ عن أبي الجنوب الأسدي، قال: أتي علي بن أبي طالب ﷺ برجل من المسلمين قتل رجلًا من أهل الذمة، قال: فقامت عليه البينة فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: إني قد عفوت، قال: فلعلهم هددوك وفرقوك وفزعوك، قال: لا، ولكن قتله لا يرد علي أخي، وعوضوني فرضيت. قال: أنت أعلم من كان له ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا. قال الدارقطني: أبو الجنوب ضعيف.

(٢) في مسند الشافعي (٣٤٦).



تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ...» الحديث.

وكيف وقد قال الشافعيُّ[1]: سمعْتُ عددًا كثيرًا: أنه كان في خُطبةِ رسول الله ﷺ يومَ الفتح: «أَلَّا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ»، فقد نقله غيرُ عليٍّ، وهذه الأحاديث متَّفَقٌ علىٰ صحتها بين الأئمة.

❊ **فإن قيل**: رُوِيَ أن المهاجرين أشاروا علىٰ عثمان ﷺ بقَتْلِ عبيد الله بن عمر حينَ قَتل الهُرْمُزانَ وجَفينةَ، وهما ذِمِّيَّانِ، وكان فيهم عليٌّ[2].

والجواب: أنَّ هذا باطل من ثلاثة أوجه:

---

(١) الأم (٦/٤٠).

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٠٤٤) أن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق قال حين قتل عمر: مررت علىٰ أبي لؤلؤة ومعه هرمزان. فلما بغتهم ثاروا فسقط من بينهم خنجر له رأسان ممسكه في وسطه. قال: قلت: فانظروا لعله الخنجر الذي قتل به عمر، فنظروا فإذا هو الخنجر الذي وصف عبد الرحمن. فانطلق عبيد الله بن عمر حين سمع ذلك من عبد الرحمن ومعه السيف حتىٰ دعا الهرمزان، فلما خرج إليه قال: انطلق حتىٰ تنظر إلىٰ فرس لي ثم تأخر عنه، إذا مضىٰ بين يديه علاه بالسيف، فلما وجد مس السيف قال: لا إله إلا الله! قال عبيد الله ودعوت حفينة وكان نصرانيًّا من نصارىٰ الحيرة، فلما خرج إلي علوته بالسيف فصلت بين عينيه، ثم انطلق عبيد الله فقتل ابنة أبي لؤلؤة صغيرة تدعي الإسلام. فلما استخلف عثمان دعا المهاجرين والأنصار فقال: أشيروا علي في قتل هذا الرجل الذي فتق في الدين ما فتق. فاجتمع المهاجرون فيه علىٰ كلمة واحدة يأمرونه بالشدة عليه ويحثون عثمان علىٰ قتله، وكان فوج الناس الأعظم مع عبيد الله يقولون لحفينة والهرمزان: أبعدهما الله! فكان في ذلك الاختلاف. ثم قال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين إن هذا الأمر قد أعفاك الله من أن يكون بعدما قد بويعت، وإنما كان ذلك قبل أن يكون لك علىٰ الناس سلطان، فأعرض عن عبيد الله. وتفرق الناس عن خطبة عمرو بن العاص وودىٰ الرجلين والجارية.

الأول: أنه لم يُنْقَلْ أن عليًّا أشار به، فلا سبيل إلىٰ إدخاله في الإشارة من غير رواية.

الثاني: أنه روي في الحديث: أنه كان قَتَل أيضًا ابنةً لأبي لؤلؤةَ صغيرةً يَدَّعي الإسلامَ، وإذا كان في القَتلىٰ مسلمٌ واحدٌ كفىٰ عذرًا للإشارة بالقتل.

الثالث: أن الهرمزانَ صَحَّ بروايات الثقات أنه أسلم قبل أن قُتل، وفَرَض له عمر رضي الله عنه ألفينِ، وأثبت اسمَه[1].

الفن الثاني في المعارضة: وذلك ما روىٰ البَيْلمانيُّ: أنه ﷺ قتل مسلمًا بكافرٍ، وقال: «أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَىٰ بِذِمَّتِهِ»[2].

---

(١) وقصة إسلام الهرمزان مشهورة عند أهل الحديث، أسندها الشافعي في مسنده ص٣١٧، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٨١٨٣)، وسعيد بن منصور في السنن (٢٦٧٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣٣٤٠٢) كلهم من حديث أنس بن مالك قال: حاصرنا تستر فنزل الهرمزان علىٰ حكم عمر رضي الله عنه، فقدمت به علىٰ عمر رضي الله عنه، فلما انتهينا إليه، قال له عمر رضي الله عنه: تكلم، قال: كلام حي، أو كلام ميت؟ قال: تكلم لا بأس. قال: إنا وإياكم معاشر العرب ما خلىٰ الله بيننا وبينكم، كنا نتعبدكم ونقتلكم ونغصبكم، فلما كان الله معكم لم يكن لنا يدان. فقال عمر رضي الله عنه: ما تقول؟ فقلت: يا أمير المؤمنين، تركت بعدي عدوًّا كثيرًا وشوكة شديدة، فإن قتلته يئس القوم من الحياة ويكون أشد لشوكتهم. فقال عمر رضي الله عنه: أستحيي قاتل البراء بن مالك ومجزأة بن ثور، فلما خشيت أن يقتله قلت: ليس إلىٰ قتله سبيل، قد قلت له: تكلم لا بأس. فقال عمر رضي الله عنه: ارتشيت وأصبت منه؟ فقال: والله ما ارتشيت ولا أصبت منه. قال: لتأتيني علىٰ ما شهدت به بغيرك أو لأبدأن بعقوبتك. قال: فخرجت، فلقيت الزبير بن العوام رضي الله عنه، فشهد معي، وأمسك عمر رضي الله عنه، وأسلم، يعني الهرمزان وفرض له.

وأخرج البخاري (٣١٥٩) من حديث جبير بن حية قال: بعث عمر الناس في أفناء الأمصار، يقاتلون المشركين، فأسلم الهرمزان... ثم ساق قصة استشارة عمر بن الخطاب له.

(٢) أخرجه يحيىٰ بن آدم في الخراج (٢٣٨)، والشافعي في مسنده (١٦٢٢)، وعبدالرزاق في=

١/٣١٧ والجوابُ: ما قاله الشافعيُّ؛ وهو أن الحديث منقطعٌ وخطأٌ/، ووجْهُ الانقطاع أنَّ بين البَيْلَمانيِّ وبين رسول الله ﷺ عَصْرانِ[(١)]، ولم يُسْنِدْه إلىٰ أحدٍ.

ثم قال الشافعيُّ: قلتُ لمن تعَلَّقَ بهذا الحديث: لو وافقتُك علىٰ أن المنقطعَ حجةٌ، فإذا عارض حديثٌ موصولٌ كما رويته حديثًا منقطعًا؛ فأيُّهما أَولىٰ؟ فقال: الموصول أولىٰ، قلت: فإذًا كيف يعارَضُ الموصولُ بالمنقطع[(٢)].

= المصنف (١٨٥١٤)، وابن أبي شيبة (٢٨٠٣١)، وأبو داود في المراسيل (٢٥١)، وقال في تنقيح التحقيق: قال أبو عبيد: بلغني عن ابن أبي يحيىٰ أنه قال: أنا حدَّثت ربيعة بهذا الحديث.

وقال عليُّ بن المدينيِّ: حديث ابن البيلماني: أنَّ النبيَّ ﷺ قتل مسلمًا بمعاهد؛ هذا إنَّما يدور علىٰ ابن أبي يحيىٰ، ليس له وجه حجاج، إنَّما أخذه عنه.

وقال صالح بن محمد الحافظ: عبد الرحمن بن البيلماني حديثُه منكرٌ. ينظر: تحقيق التعليق ٤/٤٦٣.

(١) كذا في الأصل، والجادة: «عصرين»؛ اسم «أن» مؤخرًا، والمثبت يتخرج علىٰ لغة من يلزم المثنىٰ الألف رفعًا ونصبًا وجرًّا، وتسمىٰ لغة القصر، وهي لغة بني الحارث بن كعب وجماعة من العرب، وهذا لأنهم يعاملون المثنَّىٰ والملحق به معاملة الاسم المقصور؛ فيعربونه بحركاتٍ أصلية مقدرة علىٰ الألف، رفعًا ونصبًا وجرًّا.

ومن شواهد هذه اللغة: قولُهُ تعالىٰ: [طه: ٦٣] ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾، بتشديد نون «إنَّ»، و«هذان» بالألف، وهي قراءة العشرة إلا حفصًا وابن كثير وأبا عمرو، ومن الحديث ـ غير هذا الحديث ـ قول بعض الصحابة: «وفرقنا اثني عشر رجلاً». ومن كلام العرب: «ضربْتُ يداه، ووضعتُهُ علاه» يريد: يدَيْهِ، وعلَيْهِ، وقولُ بعضهم: «لو استطعتُ، لأتيتُك علىٰ يَدَايَ». ولها شواهد من الشعر كثيرة.

وانظر: شرح التسهيل، ١/٦٢ ـ ٦٣، والتذييل والتكميل، ١/٢٤٥ ـ ٢٤٨، وشرح الأشموني، ١/٨٤ ـ ٨٥، وشرح المفصَّل لابن يعيش، ٣/١٢٨ ـ ١٢٩.

أو يكون اسم «أن» ضمير شأن محذوفٍ، والتقدير: أنه بين البيلماني وبين رسول الله عصران.

(٢) ينظر: الأم، ٧/٣٤١.

الثاني: أنه خطأ؛ لأن المنقول أن المسلم الذي قُتل كان عمرَو بن أمية الضمري وقد عاش إلىٰ زمان عمر رضي الله عنه، ومثل هذا إذا انضم إلىٰ الانقطاع دلَّ علىٰ ظهور الخطأ.

وقوله: لعلَّ ذلك كان عَمْرًا آخرَ هَوَسٌ؛ إذ كان هذا معروفًا، وتقدير رجلين كلُّ واحدٍ يعرَفُ بعمرِو بن أميَّةَ الضَّمْريِّ بعيدٌ لا وَجْهَ له.

الثالث: قال الشافعيُّ الذي رواه البيلمانيُّ كما بلغني: أنه قَتَلَ كافرًا له عَهْدٌ إلىٰ مدة؛ إذ كان رسولًا، فإن صحَّ الحديث فقد خالفتم الحديثين جميعًا؛ فإنكم لا تقتلون المسلمَ بالمعاهَدِ، والحديثُ غير صحيح أصلًا[1].

الفن الثالث: التخصيصُ، وهي من ثلاثة أوجهٍ:

---

(١) ينظر: الأم، ٣٤١/٧، وزاد الإمام الشافعي رحمه الله مزيدًا من معارضة المخالف وردها، قال: عمر كتب في رجل من بني شيبان قتل رجلًا من أهل الحيرة وكتب: أنِ اقتلوه، ثم كتب بعد ذلك: لا تقتلوه، قلنا: أفرأيت لو كتب: أن اقتلوه؛ وقُتِل ولم يرجع عنه؛ أكان يكون في أحد مع رسول الله ﷺ حجة؟ قال: لا، قلنا: فأحسن حالك أن تكون احتججت بغير حجة، أرأيت لو لم يكن فيه عن النبي ﷺ شيء نقيم الحجة عليك به، ولم يكن فيه إلا ما قال عمر؛ أكان عمر يحكم بحكم، ثم يرجع عنه إلا عن علم بلغه هو أولىٰ من قوله؟ فهذا عليك، أو أن يرىٰ أن الذي رجع إليه أولىٰ به من الذي قال، فيكون قوله راجعًا أولىٰ أن تصير إليه. قال: فلعله أراد أن يرضيه بالدية، قلنا: فلعله أراد أن يخيفه بالقتل ولا يقتله، قال: ليس هذا في الحديث، قلنا: وليس ما قلت في الحديث، قال: فقد رويتم عن عمرو بن دينار أن عمر كتب في مسلم قتل نصرانيًّا: إن كان القاتل قتَّالًا فاقتلوه، وإن كان غير قتَّال فذروه ولا تقتلوه، قلنا: فقد رويناه، فإن شئت فقل: هو ثابت ولا ننازعك فيه، قال: فإن قلته؟ قلت: فاتَّبع عمر كما قال، فأنت لا تتبعه فيما قال ولا فيما قلنا فنسمعك تحتج بما عليك، قال: فيثبت عندكم عن عمر في هذا شيء؟ قلت: لا ولا حرف، وهذه أحاديث منقطعات أو ضعاف أو تجمع الانقطاع والضعف جميعًا.

الأول: أنه أراد به المعاهدَ، والكافرُ عامٌّ يتناول المعاهَدَ والذميَّ، فتحمِلُه عليه.

والجوابُ: أن هذا باطلٌ من ثلاثةِ أوجهٍ؛ **الأولُ:** لو كان المرادُ بالكافر هو المعاهدَ لسَمَّاه باسمه الخاصِّ كما سمَّاه في قوله: «**وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»[1]؛ فإنَّ الموالاةَ بينَ كلمين متفاوتتين في الخصوص والعموم في سياق كلامٍ واحدٍ لإرادةِ مسمًّىٰ واحدٍ تناقُضٌ في الكلام وخَبْطٌ لا يَلْهَجُ به من له معرفةٌ بسياق الكلام، فما الداعي في كلام واحد إلىٰ أن يُبْهِمَ اسمَ المعاهد ويترك في قوله: «**لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ**» فيُسَمِّي المعاهَدَ كافرًا ثم يسمِّيه ذا عَهْدٍ، وهو في المثال كقول مَن يقولُ: مِن عادتي إكرامُ القريب والإنفاقُ علىٰ الأبِ. ثم يفسِّرُ القريبَ بالأبِ، فيُعْرَفُ به خَبْلُه واحتياط كلامه؛ فإن محلَّ الإكرام والإنفاق إذا اتَّحَد ـ وهو الأب ـ فليُعَبَّر بالقريب عنه، أو ليُصَرِّحْ باسمه، فأما التعبير عنه بالقريب وبالأب جميعًا علىٰ التوالي فحماقةٌ لا وجه لتنزيل كلام صاحب الشرع علىٰ مِثْلِه.

الثاني: أن الحديث صريحٌ في أن انتفاء القصاص معلَّقٌ بالتفاوت في الإسلام والكفر؛ لأن كلَّ حُكْمٍ ذُكِرَ عَقيبَ اسمٍ مشتَقٍّ من معنًىٰ، فما منه الاشتقاقُ تنتهِضُ علتُه؛ لا سيَّما إذا كان مناسبًا كقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾[2]، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾[3]، والمؤمن والكافر مشتقٌّ من الإيمان والكفر، وهو كقول القائل: لا يُزْعَجُ العالِمُ عن مكانه بجاهِلٍ، فهم علىٰ

---

(١) جزء من حديث: «**لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ**».

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).

(٣) سورة النور، جزء من الآية (٢).

البديهة؛ أن ذلك التفاوتَ في العلم والجهل؛ إذ الإزعاجُ يُشْعِرُ بالتسوية، فإذا ذُكر نفي التسوية عَقيبَ وصْفٍ يناسب تفاوت المناصب، عُلِم التعليلُ به قطعًا، وإذا نُزِّلَ علىٰ المعاهَدِ لم يكُنِ امتناعُ القصاص للتفاوت في الإيمان والكفر؛ فإن الذميَّ عندهم أيضًا لا يُقتَلُ بالكافر؛ كما لا يقتل المسلِمُ به، كيف وقد دل علىٰ التعليل به صدرُ الكلامِ؛ إذ قال: «**وَالمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ**»؟ فليكن ذلك معلَّقًا بعِزِّ الإسلام.

فأما إذا رُدَّ إلىٰ سبب آخر سوىٰ الإسلام تَنَزَّلَ منزلةَ قول القائل: إنه محمولٌ علىٰ ما إذا كان القتيلُ ابنًا والقاتلُ المسلمُ أبًا، أو كان القتيل عَبْدًا كافرًا والقاتلُ المسلمُ سيِّدًا مالكًا، فهو تعطيلٌ/ بالكلية، وتحويلٌ للحكم [٣١٧/ب] المعلَّقِ بالإسلام والكفر إلىٰ وصف آخر مستقلٍّ دون الكفر والإسلام.

الثالث: أن المعاهدَ مسمًّىٰ نادرٌ بالإضافة إلىٰ طبقة الكفار؛ لا سيما وقد نُقِلَ الحديثُ في خطبة الوداع، وهو آخِرُ العهد بالإسلام يومَ نزَلت آيةُ الإكمال، وقد قَلَّ المعاهدون في ذلك الزمان، والمسمىٰ النادر يجوز أن يخرُجَ عن عموم اللفظ العامِّ، أما أن يُقْصَرَ عليه فلا، ولما قال رسول الله ﷺ: «**أَيُّمَا إِهَابٍ دُبغَ فَقَدْ طَهُرَ**» أمكن أن يُخرَجَ منه الكلبُ، فأما أن يُقْصَرَ علىٰ الكلب الذي يندُرُ دبغُه بالإضافة إلىٰ الحيوانات فمُحالٌ، والمعاهد بالندور في جنس الكفار، وهو رسولٌ يدخُلُ في شُغْلٍ كالكلب بالإضافة إلىٰ الحيوانات، بل لو قال السيدُ لغلامه: أيُّما حيوانٍ رأيتَه اليومَ فاطْعَمْه، ثم قال: أردتُّ به الظَّبْيَةَ علىٰ الخصوص، أو الكلبَ علىٰ الخصوص، سُفِّهَ في عقْلِه وقيل: أتيتَ بما لا يُفْهِمُ في نفسِه، فيكونُ جنسُ هذا الكلام إلباسًا

وإلْغازًا لا شرْحًا وإيضاحًا، وصاحبُ الشرع كان يعتني بالإيضاح لا بالإلْباسِ، فلا يجوز أن يكونَ المرادُ من هذا اللفظِ المعاهدَ بحالٍ.

التخصيص الثاني: قولهم: إنَّ الكافر محمولٌ على الحربيِّ، وهؤلاء فيهم كثرةٌ، فلا يُفْرَضُ ندورُهم، ويدل على صحته قوله: «**وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**» معناه: لا يقتل ذوا العهد بالكافر الذي لا يُقْتَلُ به المسلمُ، وهو الحربيُّ.

والجواب: أن نقولَ: بطلانُ هذا أظهرُ مِن الأول؛ إذ كلامُ صاحبِ الشرع إنما يُحمل على حَلِّ الإشكال والغموض، فأما إذا حُمل على الواضحات تضمَّنَ ذلك تعطيلَ فائدته ونسبتَه إلى اللغوِ؛ إذ الإخبارُ عن الواضحات لَغْوٌ، ولو قال: اعلموا أنَّ من حَجَّ لا يُرْجَمُ، ومن صَلَّى لا يُقْطَعُ، ومَن صام لا يُصْلَبُ؛ كان ذلك كلامًا مائلًا عن السَّنَنِ، غيرَ جائزٍ أن يصدُرَ مثلُه من عاقلٍ ذي جِدٍّ في كلامه لوضوحه.

ذلك وقتْلُ الحربي هو الجهاد الذي وُعد عليه بالثواب، وافتُرض على الخَلْق، فهم يتقربون به إلى الله ﷻ، وجميع أحوال الرسول ﷺ كان مستغرقًا في حَثِّ الخلق على الجهاد، فكيف ذَكَر في آخر الكلام أنَّ مَن قَتَلَ حربيًّا لا يُقتل؟

وأما قوله: ولا ذوا عهد في عهده معناه: لا يقتل ذو العهد في عهده ابتداءً؛ لأنه لما ساق الكلامَ لإثبات المكافأة في دماء المسلمين وإظهارِ عِزِّ الإسلام أنَّ اليدَ العليا لهم أشْعَرَ ذلك بتحقير الكفار، وأوهم سقوطَ حرمتِهم بالكلية، فبيَّن أن العصمة باقيةٌ، وأنهم وإن لم يُقْتَلِ المسلمُ بهم لا يُقتلون في أنفسهم، وأن شوكةَ أهل الإسلام وإن ظهَرَتْ فالعهود لم تُرْتَفَضْ.

❊ فإن قيل: العطف يوجب التشريكَ بين المعطوف والمعطوف عليه.

۞ قلنا: في الأصل في التفصيل وقد اشتركا في نَفْي القتل عن المسلم عند قتله، وعن المعاهد بكفرِه.

أما الشركة في التفصيل فليس بلازمٍ؛ قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾[1] والصلاةُ مِن الله رحمةٌ، ومن الملائكة دعاءٌ واستغفارٌ، ثم عَبَّر عنهما بكلمة واحدة مع الاختلاف/ في التفصيل، ولكن [٣١٨/أ] بعد الاشتراك في أن كلًّا يسمىٰ صلاةً، فدَلَّ أن ذلك غيرُ مُنْكَرٍ، أما الحَمْلُ علىٰ الحربي فمنْكَرٌ لا سبيل إليه.

❊ فإن قيل: إنما قرُبَ إرادةُ الحربي لسبب ورود الحديث عليه، وهو أن جماعةً من الكفار أسلموا بعد أن كانوا قَتَلوا في حالة الكفر، فطلَب الكفارُ دماءهم، فقال ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» جوابًا معهم حيث ظنوا أنهم ـ إذ قَتَلوا في حالة الكفر ـ فالإسلامُ لا يعصِمُهم، وأنهم يُقْتلون[2].

۞ قلنا: هذا السبب موضوعٌ لا أصلَ له، ولم يُنْقَلْ في كتاب موثوقٍ به أصلًا، وإنما هو اختراعُ مَن أراد أن يروِّجَ هذا التأويلَ، ثم هو لو قُدِّرَ صحتُه فباطلٌ من وجهين: أحدهما: أنَّا رَوَينا هذا في خطبة الوداع، ورَوينا عن عليٍّ وحَوالته علىٰ الصحيفة، ورُوي عنه في كتاب أخرجَه مِن قِراب سيفه وفي وقائِعَ مختلفةٍ، وروي عن عليٍّ أنه قال: مضتِ السنَّةُ ألَّا يُقتلَ حرٌّ بعبدٍ، ومسلمٌ بذي عهدٍ.

(١) سورة الأحزاب، جزء من الآية (٥٦).

(٢) لم أقف علىٰ هذا الأثر.

فكيف يُنَزَّلُ هذه الأحاديث المختلفة علىٰ سببٍ واحد؟

الثاني: هو أن أثر الوضع بيِّنٌ؛ فإن قولَه: «**لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ**» لا يصلُحُ أن يكون ردًّا عليهم؛ فإنه تصريح بتعليق الحكم بالإيمان والكفر، ولذلك لو قتَلهم ذميٌّ لم يُقتَلْ أيضًا، فليس ذلك للإيمان والكفر؛ بل الردُّ عليهم أن يقالَ: دماؤهم كانت مُهْدَرةً لا عصمةَ لها، ولا قصاصَ علىٰ متلِفِها؛ سواءٌ كان القاتل حربيًّا أو مسلمًا أو ذميًّا.

فأما التعليق بالإسلام فلا يكون جوابًا، وإن كان جوابًا فبتمهيدِ قاعدةٍ أعمَّ من السبب تتناول السببَ، وهو أن الكفاءة بالإسلام، ولا كفاءةَ، فأما أن تكونَ فائدتُه مقصورةً علىٰ السبب؛ فلا.

التخصيص الثالث: الحمل علىٰ النساء والذراريِّ من الكفار، وإنما تكلفوا هذا ليكون ذلك في محلِّ الإشكال، فإنَّ قتْلَهم محرَّمٌ.

وهذا باطلٌ من وجهين ذكرناه[1] في تأويل المعاهدِ؛ **أحدهما**: أن هذا صريح في التعليق بالتفاوت في الإيمان والكفر، فكل ما يبطِلُ هذا التعليل فليس بتأويلٍ، وإذا حُمل علىٰ هؤلاء استوىٰ فيهم الكافر والمسلمُ، فيبطل التعليلُ.

والثاني: أنا بينَّا أن المسمىٰ الخاصَّ يُخَصَّصُ بالذكر ويُنَبَّهُ عليه باسمه الخاصِّ، فأما التعبير عنه بأعم الألفاظ فتلبيسٌ، ولو قال السيد لغلامه: أيُّما كافرٍ لقيته فأعرِضْ عنه وصُدَّ إلىٰ أضيقِ الطريق. ثم قال: أردت به المرأةَ

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب والله أعلم: «ذكرناهما» لدلالة السياق عليه.



والصبيَّ؛ سُفِّهَ في عقله، وعُدَّ خارجًا عن معرفة موقِع الكلام من الأفهام.

❊ **فإن قيل:** فهذا حسمٌ لباب التخصيص، فمتىٰ يجوز التخصيص؛ إذ أوجب علىٰ المتكلِّمِ أن ينُصَّ علىٰ الاسم الخاص؟

❁ **قلنا:** ينبغي أن يكون المستَبْقَىٰ تحت اللفظ الذي قصَر اللفَظ عليه يجوزُ أن يكون مقصودًا يُعَبَّرُ عنه بالعبارة المذكورة؛ مع الذهول في الحال عما أُخرج عن اللفظ وعليه بناء المحاورات في عادة العرب؛ فيقول الفقيه في فتواه: في سائمة الغنم زكاةٌ، ومن قَتل قتيلًا فأهلُه بين خِيرَتَينِ، وكُتِبَ عليكم القصاص في القتلىٰ النفس بالنفس. ثم لا يُفْتيه بوجوب الزكاة فيما دون النصابِ ولا علىٰ الصبيِّ.

ومع ذلك يحسُنُ منه إطلاق الزكاة في السائمة؛ إذ يُتخيل في الحال غرضُ/ تمييز السَّوْمِ عن العلف، وأن له تأثيرًا، فلا يحسن في مساق هذا الكلام التعرُّضُ لقدر المال، وهو النصابُ، ولا لحالِ مَن عليه، وهو التكليفُ. [٣١٨/ب]

وكذلك يخرُجُ عن عموم ألفاظ القتلِ قَتْلُ الأبِ الابنَ والسيدِ العبدَ، ولا يستبعد ذلك؛ لأنها صورٌ نادرة لا تخطر بالبال عند التعرُّضِ لأصل القصاص؛ بل الذي يتمثَّلُ في ذكر السامع والذاكر أنَّ القتل سببُ القتل، فيقصد تعليقَ القتل بالقتل وكونَه موجِبًا له في جنسه، فيفْهَمُ مقصودَه مع الذهول عن أحوال القاتل والقتيل في هذه الحالة، فلا يُعَدُّ تلبيسًا بل يكون كلامًا معتادًا.

أما إخراج ما سيقَ اللفظُ له، وهو تعليق نفيِ القصاص بالتفاوت في

الإسلام والكفر حتىٰ لا يبقىٰ ذلك أصلًا، فهو مراغَمةٌ للكلام، وليس بتخصيصٍ، والرجوعُ فيه إلىٰ الأفهام السليمة والعادات القويمة.

ثم نقولُ: هذه الصورة الشاذَّةُ كسقوط القصاص عن الأب بقتلِ ولده والسيدِ بقتْلِ عبده، إنَّما يُتَجاسر عليه بنوعِ ضرورةٍ ودليلٍ، وإلَّا فالأصلُ إبقاؤه تحت العموم أيضًا، وكذلك إذا صادفْنا فيه دليلًا هو علىٰ النفي أدلُّ من صيغة العموم علىٰ الإثبات منه علىٰ الخصوص؛ قدَّمْنا الأغلب علىٰ الظنِّ، فلو سُلم ذلك جدلًا هذه التخصيصاتُ واستقامتُها، فأيُّ ضرورةٍ يحمِلُكم عليها؟! وما المانع من إجرائها علىٰ العموم ومنْعِ المساواة بين الكافر والمسلم مع اختلافهما في أعظم الأسباب؟ وهو الإيمان والكفر؛ إذ الكفر سببُ الإهدار؛ إما ما بنفسه أو بواسطة الحِراب، والإسلامُ مثبتٌ العصمةَ للمسلم، وهو سببُ فَيْضِ العصمة منه علىٰ الكفار، فعصمة أهل الكفر تستفاد من أهل الإسلام؛ بل أُثْبت لكل مسلم بعزِّ الإسلام أن يُثبِتَ العصمة بطريق الأمان لمن شاء من الكفار، فأيُّ بُعْدٍ في أن يفرق الشرعُ بين الأصل وبين التابع الذي يقتبِسُ العِصمة من المسلمين؟

❊ **فإن قيل**: يحملنا عليه القياسُ علىٰ أربعة أصولٍ؛ **الأول**: أن الإسلام الطارئَ لم يمنَعِ استيفاء القَوَدِ، ولو كان مانعًا لكان الاستيفاءُ أولىٰ بالمنع؛ فإنه المقصود بالوجوب.

الثاني: أن الجماعة يُقْتلون بالواحد، ولو كانت المساواة معتبرًا، لَكان المساواةُ في العدد أَوْلىٰ بالاعتبار.

والثالث: أن الرجل مقتولٌ بالمرأة، والتفاوت بينهما يَزيد علىٰ التفاوت

بين المسلم والكافر، فدلَّ علىٰ سقوط المساواة.

والرابع: أن المسلم لو سَرَق مالَ ذميٍّ قُطِعَ يدُه، ولو كان في عصمة الذمي نُقْصانٌ لتَعَدَّىٰ إلىٰ مالِه، ولَسَقَط القطعُ في السرقة بسبب شُبْهة العصمة؛ فهذه الأدلةُ حَمَلَنا علىٰ تكلُّفِ التأويل للحديث[1].

والجواب: أن نقولَ: ليس في شيء مما ذكرتموه ما يمنع من تقريرِ

---

(١) والحقيقة أن العاصم في هذا الباب هو التمسك بما ورد من المنقول فيه؛ وبيان ذلك أن الحنفية يتمسكون بالعمومات الواردة في القصاص كقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾، وقوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾، وقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ من غير فصل بين قتيل وقتيل، ونفس ونفس، ومظلوم ومظلوم، ثم قالوا: إن تحقيق معنىٰ الحياة في قتل المسلم بالذمي أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم؛ لأن العداوة الدينية تحمله علىٰ القتل خصوصًا عند الغضب، ويجب عليه قتله لغرمائه، فكانت الحاجة إلىٰ الزاجر أمَسَّ، فكان في شرع القصاص فيه في تحقيق معنىٰ الحياة أبلغ، وأجابوا عن العمومات التي استند إليها الجمهور بما أورده المصنف وأجاب عنه، ولذلك فإن السبر وتعقب مناط الحكم في هذا الباب عسير جدًّا، وطلب معنًىٰ جامع في كفاءة الدم يصلح طرده لا سبيل إليه، يقول إمام الحرمين: «والذي نعتمده ونعتقده، أن الصفات المرعية في كفاءة الدم لا تندرج تحت معنىٰ ضابط يجري وينعكس، ولكن معتمد اندفاع القصاص عن المسلم إذا قتل الذمي الحر الخبر بحسب ما قررناه في مجموعات الخلاف، ومعتمد اندفاع القصاص عن الحر بقتل العبد تشبيه النفس بالطرف، ولا مزيد علىٰ صاحب المذهب، وهو ﷺ لم يتعرض لمعنًىٰ جامع، ولم يعتمد في مسألة قتل المسلم بالذمي إلا الخبر، كما لم يعتمد في مسألة قتل الحر بالعبد الا الشبه بالطرف، فهذه هي الطريقة المرضية».

فكان المسلك الأنسب هو التمسك بما ورد من الآثار والجمع بينهما كل ما أمكن ذلك، وهو مسلك الشافعية والجمهور هنا، ولعل هذا يفسر كثرة اعتماد المصنف ﷺ علىٰ المنقول في هذه المسألة. ينظر: بدائع الصنائع، ٢٣٧/٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٣/١٦.

الحديث على ظاهره؛ بل تُجمع بين هذه القواعد وبين المصيرِ إلى أن المسلمَ لا يُقتَل بالذميِّ، ولا يتناقضُ[1].

فأما مسألة الاستيفاء فهي في محل الاجتهاد، ولا نصَّ فيه للشافعي، وإنما قاله صاحبُ التلخيص تجريحًا، ومِن الأصحاب من وافقه، فإن كان المصير إليه يناقِضُ ظاهرَ الحديث، فلنستدِلَّ بالحديث على مسألة الاستيفاء/ [٣١٩/أ]، ولْنحكُمْ بأنه لا يستوفى القصاص لأجل الحديث ودلالته عليه، فأما أن نترُكَ الحديث بسبب مسألةٍ فرَّعَها فقيهٌ، فهذا قلبٌ للحقيقة، بل نترك قول الفقيه بالحديث إن كان على مناقضة الحديثِ، أما أن ننقص ظاهرَ الحديث فهذا محالٌ، وهو الجواب أيضًا عن مسألة قتْل الجماعة بالواحد؛ إذ ذهب أحمد بن حنبلٍ إلى أن القصاصَ لا يجبُ[2]، ولا نصَّ في تلك المسألة عن صاحب الشرع، فإن كان قتْلُهم مناقضًا للحديث، فلنستدلَّ بالحديث على مذهب مالك وأحمد[3]، ولْنَترُكْ قتل الجماعة بالواحد، فإنه مجتهَدٌ فيه،

---

(١) وقد رجع زفر إمام الحنفية ﷺ عن قوله بقتل المسلم بالذمي لما رأى من ظهور أدلة الشافعية والجمهور، فقد روى البيهقي في السنن الكبرى ٥٧/٨ (١٥٩٢٢) عن عبد الواحد بن زياد، قال: لقيت زفر فقلت له: صرتم حديثًا في الناس وضحكة. قال: وما ذلك؟ قال: قلت: تقولون في الأشياء كلها: ادرؤوا الحدود بالشبهات، وجئتم إلى أعظم الحدود، فقلتم: تقام بالشبهات، قال: وما ذلك؟ قلت: قال رسول الله ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ»، فقلتم: يقتل به، قال: فإني أشهدك الساعة أني قد رجعت عنه.

(٢) هي إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وعنه: أنه يقتل، وهي الرواية الأشهر عنه والمقدمة في المذهب. ينظر: المغني، ٢٨٩/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٤٨/٩.

(٣) ينظر: التلقين، ١٨٤/٢، والكافي في فقه أهل المدينة، ١٠٩٨/٢، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٠٤، والمغني، ٢٨٩/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٤٨/٩.

فأما أن نترُكَ الحديث بمسألةٍ مجتهَدٍ فيها فلا ، وإن أمكن أن يقالَ: ليس في منْعِ قتل المسلم بالكافر ما يدُلُّ علىٰ منع قتل الجماعة بالواحد ، فإنَّ ذلك أُثبت ضرورةً لحفظ القاعدة الكلية حتىٰ لا يُهْدَرَ به الدماءُ ، فيقال: وليس في قتل المسلم ضرورةٌ ؛ فليُجمع بين الحديث وبين هذا الأصل ، فلا الحديثُ مانعٌ منه ، ولا هو مانع من الحديث ، وما أمكن الجمعُ بين القواعد ومراعاة الظواهر فهو أولىٰ ، وأما قتل الرجل بالمرأة فمِن أيِّ وجهٍ يدل علىٰ قتل المسلم بالكافر ، والرجل يساوي المرأة في العصمة ؟! ولعل عصمة المرأة علىٰ أصلهم أقوىٰ فإنها معصومة بالأنوثة والإسلام جميعًا ، فلِمَ يُحجرُ علىٰ الشرع في أن يَرْعىٰ التساويَ في العصمة ، وأن يَجْعلَ العصمة المستفادةَ من المسلمين دون عصمة المسلمين في الرُّتبة ، ولو صرَّح الشرعُ بهذا لكان منظومًا ، فليُنظم به القواعد المنظومة ، ولا يُخْرَمُ البعض منها بالبعض أصلًا ، وليس في هذا أيضًا ضرورةٌ في رفع ظاهر الحديث.

وأما السرقة فكَمِثْلٍ ؛ من حيث إن اليد لا تُقطع في مقابلة المال ؛ مع أنه لا مساواة بينهما ، وكيف يُقْطَعُ به واليد مقطوعةٌ والمال مردودٌ بكماله والقطعُ واجبٌ لله ؛ وإن أسقطه المالكُ ؟ فلا يشترط التساوي في العصمة بين اليد والمال ، ولا مقابلة ، نعم يدُلُّ ذلك علىٰ ثبوت العصمة وأن السرقة لا تَستدعي أعلىٰ مراتب العصمة ، بل تكتفي بأقلِّ درجاتها ، والعصمةُ في المال يُعتبر شرطًا لتتصوَّرَ السرقةُ فاحشةً في نفسها ، وإذا صارت فاحشةً بهتك السارقِ حُرمةَ نفسه وجب القطعُ لله لا للآدمي.

وأما النفس بالنفس بالمقابلة كما أن العين بالعين والأنف بالأنف ،

وهو كما نطَق به الكتابُ، فإن رأىٰ الشرع عصمةَ الكافر الذي هو تبعٌ دون عِصمةِ المسلم، وراعىٰ المساواة فيما تجري فيه المقابلةُ دون السرقة؛ فلا تناقُضَ فيه، فليُجمع بينهما، وأقرب أمر إليه أنهم قالوا: يُقْطع يد المسلم بسرقة مال الذميةِ، وكذا يدُ الذمي، ثم لا تقطع يدُه بيدها، ولم يتناقض ذلك مع قُرْبِ القطع من القطع؛ لأن مبْنىٰ القصاص علىٰ المقابلة دون السرقة، فكيف يناقَضُ في القطع والقتل؟

وعلىٰ الجملة فقد وضع أبو حنيفة برأيه مسائلَ أشَدَّ تفاوتًا من هذه في الصورة، ثم أخذ يفرِّقُ بينها بخيالات بعيدةٍ، فكيف اعتقد تناقُضَ الفرْقِ بين هذه المسائل من الشرع مع ظهور الفرْقِ؟ فليُجمع بين القواعد وبين ظاهر الحديث؛ فإنه لا تناقض فيه أصلًا.

فإن قال قائل: وما الذي منعكم عن إجراء ظاهر الحديث في مسألة/ [٣١٩/ب] الاستيفاء؟

۞ قلنا: لا نُسلم؛ فقد قال بعض الأصحاب: إنه يجري علىٰ الظاهر ولا يقتل إذا طرأ الإسلامُ، ومن ذهب إلىٰ أنه لا يقتل فالذي جَرَّأه عليه أن صورةَ الاستيفاء نادرٌ، فإخراجها عن عموم اللفظ بقياسٍ خاصٍّ قريب من منهج التخصيص. ووجْهُ القياس أن المفهوم من الحديث أن الكفاءة بين القتيل والقاتل شرطٌ في الإسلام لينعقِدَ القتلُ سببًا للوجوب، وما يُرعىٰ شرطًا في انعقاد السبب لا يعتبر إلا حالةَ السبب في قياس الشرع، وهذا من الشرائط؛ بدليل أن القاتل أهلٌ، والقتيلَ محَلٌّ، فإنه معصومٌ بالقصاص عن الذميِّ والقتلُ عَمْدٌ مَحْضٌ، ولكن فات الشرطُ، والقصاص يتردد بين

المعاوضات والعقوبات، فإن لاحظْنا المعاوضات فما قُيِّدَ بالمماثلة كبيع مال الطفل تُراعىٰ حالةُ السبب لا حالةُ الاستيفاء.

وإن لاحظْنا العقوبات فشرائط وجوبها تُعتبر حالةَ الإيجاب، ولا يَرِدُ علىٰ هذا طريانُ الإسلام علىٰ المنكوحة بعد النكاح، ولا طريانُ استحقاق الابن في القصاص؛ لأن سقوط القصاص عن الأب ليس لفوات الشرط بل هو ليس أهلًا لاستيفاء القتل؛ بدليل أن القتل الواجب بسببٍ آخرَ تامٌّ في نفسه؛ كالكفر والزنىٰ لا يستوفيه الابنُ وإن كان جَلَّادًا، والكافرُ الجلاد يَقتل المسلمَ، فكان الخللُ ثَمَّ في الاستيفاء، فَرُوعِيَ حالةُ الاستيفاء، وكذلك وطءُ المسلمة ممتنعٌ علىٰ الكافر للذلِّ في صورة الاستيفاء لا لفوات شرط النكاح؛ بدليل أنه لو ملَكَها بملك اليمين لم يحِلَّ له الاستيفاءُ، أما ها هنا الاستيفاء غيرُ ممنوعٍ، فعارَضَ هذا القياسُ شمولَ مجرد الصيغة بالإضافة إلىٰ صورة نادرةٍ، فكان هذا القياسُ أغلبَ علىٰ الظنِّ، والله أعلم.

❁ **مَسْأَلَة: لا يُقْتَلُ الحُرُّ بالعبدِ**[1]؛ خلافًا له[2]، **والمعتمد** أنه لا

(١) ينظر: الأم، ٢٦/٦، والحاوي الكبير، ١٦/١٢، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨/١٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٩٢/٩، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١٤/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المقدمات الممهدات، ٢٨١/٣، وبداية المجتهد، ١٨٠/٤، والذخيرة، للقرافي، ٣١٧/١٢، وشرح مختصر خليل، للخرشي، ٣/٨، ومسائل الإمام أحمد، لابنه عبد الله، ص٤٠٩، والمغني، ٢٧٨/٨.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٢٩/٢٦، وبدائع الصنائع، ٢٣٨/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤٤٤/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٢٧/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق،=

يُستوفىٰ طرفُه بطرفه؛ فلا يستوفي نفسه بنفسه؛ لأن النفس والطرف في القصاص أُجْريا مُجْرًىٰ واحدًا، فالثابت في الطرف دليلٌ علىٰ ثبوته في النفس؛ لأنه في معناه؛ إذ نسبة الطرف إلىٰ النفس كنسبة زيدٍ إلىٰ عمرٍو؛ بل كنسبة الذكر إلىٰ الأنثىٰ في القصاص، ونسبةِ الحر إلىٰ العبد، ولما ثبت قتْلُ الجماعة بالواحد في رجلٍ أُجري ذلك في المرأة، ولما ثبت في حرٍّ أُجْرِيَ في الرقيق، فكذلك ما يثبُتُ في الطرف فيجرىٰ في النفس؛ إذ الربُّ ﷻ ساق الكلَّ سياقًا، فالسابق إلىٰ الفهم التساوي إلىٰ أن يظهر فرقٌ، وهو كقوله ﷺ: «**مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ**» إذ اتفق العلماءُ علىٰ أن الأمةَ في معناه؛ إذ سلَك بالذكور والإناث مسلكًا واحدًا في الرقِّ والعتق، فكان الحكمُ في أحدهما حُكْمًا في الآخر.

❊ **فإن قيل**: السبب فيه أنه لا يظهر فَرْقٌ بين العبد والأمة في العتق، ولا بين الذكر والأنثىٰ في القصاص والدم، وقد ظهر الفرق ها هنا إذ لم تتعلَّقِ الكفارةُ بالطرفِ، وتعلَّقَ بالنفسِ؛ وهذا أخسُّ أسْئِلَتِهم.

وسبيل الجواب أن الافتراق في الكفارة افتراقٌ في قضية بعيدة عن القصاص لا يدل ثبوتُها علىٰ ثبوت القصاص، ولا نَفْيُها علىٰ النفي، ولذلك لا تثبت عندهم في العَمْدِ، وتثبت في الخطأ، والدم/ هو الفائتُ في [١/٣٢٠] الموضعين، وتجب في الظهار واليمين كما تجب في القتل؛ وليس فيه تفويتُ دمٍ، وتجِبُ علىٰ من أفْسَد الصوم والحجَّ، ولا تجب علىٰ من أفسد الصلاةَ، وتجب في الصيد في الحَرَمِ، وعلىٰ المحرِمِ إذا قتل الصيدَ،

= ١٠٢/٦، والبناية شرح الهداية، ٧٧/١٣، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٩١/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٣٣٦/٨.

فالافتراقُ في أمر عامٍّ مضطربٍ لا يُلازِمُ حكم القصاص الذي نحن فيه، كيف يوجب افتراقًا في القصاص؟ وهل لقائلٍ أن يقولَ: إذا أثبت قتلُ الجماعة برجل واحد فلا يقتلُ جماعةُ نساء بامرأةٍ واحدة لافتراقهما في الشهادة ومقدار الدية وأنواع الولايات؟ بل قيل: إذا لم يظهر افتراقٌ في غير القصاص لم يقدَحْ في القصاص؛ كما أنه لما لم يظهَرِ افتراقٌ في الحرية والرق لم يظهرْ فرقٌ في سراية العتق؛ وهذا قاطعٌ.

❊ **فإن قيل**: ثبت أن القصاص في النفس لا يستدعي التساويَ في البدل؛ بدليل قتلِ الرجل بالمرأةِ وقَتْلِ الجماعة بالواحد، وثبت أن القصاص في الطرف يستدعي التساويَ في البدل؛ بدليل منْعِ استيفاء اليد الصحيحة بالشلَّاءِ والكاملةِ بالناقصة الأصابع، والتي عليها أصبُعٌ زائدةٌ بالمعتدلة، ومَنْعُ القصاص في هذه الصور الثلاثِ لا ضَبْطَ لها إلا التفاوتُ في البدل، وبَدَلُ الحرِّ والعبدِ متفاوتٌ، فلأجْلِه امتنع القصاصُ في الطرف.

والجواب من وجهين:

الأول: بيانُ تناقض هذا الكلام علىٰ أصلهم، وهو أنه لو كان المانع التفاوتَ في البدل فالناقص يُستوفىٰ بالكاملِ، ولذلك يُستوفىٰ الناقصة الأصابع بالكاملة، فهلَّا استُوفي يد العبد بيد الحرِّ! وهلا استوفيتْ يدُ المرأة بيد الرجُل! وهلا استوفي يدُ العبد الكثيرِ القيمة الذي يزيد علىٰ دية الحرِّ، فيُرَدُّ إلىٰ دية الحر ويُحَطُّ عنه عشَرة، بيد العبد الذي قيمتُه دونَ نصابِ السرقة مثلًا، والتفاوتُ في القيمة قد ينتهي إلىٰ حدٍّ يترقَّىٰ عن الظن والاجتهاد، ولذلك قُطع يد السارق بمالٍ دون مالٍ؛ لأن الفرقَ مُدْرَكٌ علىٰ القطع،

والعبد الذي يُقْطَعُ بمثله يدُ السارق هلَّا قطعت بيده يدُ العبد الذي لا يقطع بمثله يدُ السارق! وهذا لا جوابَ عنه.

الفن الثاني: وهو التحقيق أنه لا فرق عندنا بين الطرف والنفس في الحكم، وإنما يفترقان في الصورة، وإلا فما يعتبر في النفس إذا تصوِّرَ في الطرف يُعْتبر فيه، ولمَّا قُتِل الجماعة بالواحد استوفيتِ الأطراف أيضًا بطرف واحدٍ، ولكن في صورة الاشتراك، ولما قُتل الرجل بالمرأة قطِعَ يده بيدها من غير فرقٍ.

وأما الطرف فقد امتنع استيفاء الصحيح بالشلَّاء، ولو تصور الشلَلُ في الروح لقُتل به، ولكن لا يُتَصَوَّرُ منه إلا المرضُ في الطرف، وضعفه أيضًا لا يؤثِّرُ، وشلل الروح موتُها.

وأما الأصبع الزائدة فهي زيادةٌ فيما اليد عبارةٌ عنه؛ فإن اليد عبارة عن مجموع الأصابع، ولذلك عُقِلَ خُمُسُه وعُشرُه وأجزاءٌ، فإنه عبارةٌ عن أجسام مجموعة لها أجزاء يقدَّرُ بزيادتها ونقصانها، وأما الروح فلا زيادة فيها ولا نقصانَ، ولا يتصوَّرُ روحٌ إلا خمسَها، وأقربُ صورة في تصوير الزيادة المرأةُ الحاملُ، فلا جَرَمَ لا تُقْتل خيفةً من استيفاء الزيادة، وأما زيادة الطرف فليس موازيًا/ لزيادة الأصبع؛ فإن الأصبع خمُسُ اليد وبعضُه، وليس [٣٢٠/ب] الطرف بعضَ الروح، والقصاص جارٍ في الروح لا في الجثةِ، فلذلك لم يكن موازيًا لتفاوت الأصابع، وكيف يستقيمُ الضبط بتفاوت البدل، وقد صح عن عمر وعليٍّ أنهما أجريا القصاص في جِراحات العبيد، وفهموا فَهْمَ «النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف» علىٰ وجهٍ واحدٍ، فدل أن ما ذكروه

من وجوه الفرق لا حاصلَ له.

فإن قال قائلٌ: فإن بطل التعليل علىٰ تفاوت البدل، فلعَلَّهم يمنعون ويقولون: يُقْطَعُ طرفُ الحر بالعبد.

* **قلنا:** الحكم مجمَعٌ عليه لا سبيل إلىٰ المنع فيه، وإنما الباطل تعليلُهم لا حُكْمُهم، وإذا بطل التعليلُ وجب التسويةُ بين النفس والطرف.

فإن قال قائلٌ: إن لم يُسَلِّمِ الخصمُ ذلك تقديرًا، فهل لمذهبكم مأخذٌ يستنِدُ إليهظَنُّ المجتهد؟

* **قلنا:** نعم، وأقرب أمرٍ فيه بناء هذه المسألة علىٰ قتل المسلم بالذمي؛ فإنها قطعيةٌ من حيث الحديثُ، ووجه البناء تعليلُ ذلك بالتفاوت في العصمة كما ذكرناه؛ فنقولُ: كل متفاوتين في العصمة فلا يُستوفىٰ الكاملُ فيهما بالناقص كالمسلم مع الذمي والمعاهد.

* **فإن قيل:** لِمَ قلتم: التفاوت في العصمة علتُه؟

* **قلنا:** قال ﷺ: «**لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ**»، وقد تميَّزَ الإيمان عن سائر الفضائل والكفرُ عن الرذائل بالتأثير في العصمة، فتعليق منعِ القصاص دليلٌ علىٰ التعليق بخصوص أثَرِه، ولذلك سُوِّيَ بين العالم والجاهل والتقيِّ والفاسق.

* **فإن قيل:** ومَن يسلم تفاوت عصمةِ الحر والعبد؟! والعِصمةُ إما بالدار أو بالإسلام وهما مستويان فيه.

* **قلنا:** الرقُّ أثرُ الكفر، وكان الرقيق مستوفَىٰ النفس حكمًا، ومعدومٌ

في حق نفسِه موجودٌ لسيده من أثر الكفر، وظهر ذلك في عصمته حتىٰ صار عصمةُ العبد تُهدَمُ بسببٍ لا مِن جهته، وهو إهدارُ السيد وإباحتُه أو قتْلُه بنفسه أو بيعُه ممن يقتلُه، وأيُّ خَلَلٍ في العصمة أعظمُ من قدرة الغير علىٰ إهداره لا بسبب من جهة المعصوم؟! فهذا التفاوت يكاد يزيد علىٰ تفاوت المسلم والذميِّ، فهو أولىٰ بالاعتبار.

ويشهدُ لتقارب المأخَذَين قولُ عليٍّ ﷺ: مضت السنةُ ألا يُقْتَلَ حرٌّ بعبدٍ، ولا مسلمٌ بذي عهدٍ. ساقهما سياقًا واحدًا، وقد ورد النص في أحدِهما، دلَّ علىٰ أنه عَرَفَ في الآخر نصًّا، وعليه يدلُّ قولُه: مضت السنةُ؛ إذ لا يمكن أن يعبَّرَ عن قياسٍ ينفرِدُ هو به وينازَعُ فيه؛ بل هو عبارة عن اتفاق الصحابة، أو عن نصِّ رسول الله ﷺ، وهو دليل مستقِلٌّ في المسألة.

وكذلك ما روي أن عمر ﷺ همَّ بقتل مسلم بذميٍّ، فقال له زيدُ بن ثابتٍ: أتقتُلُ أخاك بعبدِكَ؟ فامتنع عنه، فاستدل علىٰ منْعِ قتل المسلم بالكافر بمَنْعِ قتل الحر بالعبد، فدل أن ذلك كان أشهَرَ عندهم مِن منع قتل المسلم بالكافر. ومثل هذا الاستدلال لا يطلق إلا في شيء مفروغٍ عنه معلومٌ/، وإلا لقيل له: نعم [٣٢١/أ] الأخُ يقتَلُ بالعبد. كما يقوله أبو حنيفة، ولما قال عبدالرحمنِ بن عوفٍ لعمر ﷺ في مالٍ أخذه عبدُاللهِ بن عمر وعبيدُ الله من أبي موسىٰ الأشعريِّ مِن مالِ بيت المال استقراضًا ورَبِحَا عليه مالًا كثيرًا، وكلَّفهما عمرُ رَدَّ المال والرِّبْحِ بكماله: لو جَعَلْتَ قِراضًا علىٰ النصفِ! استدل العلماء به في صحة القراض وقالوا: دلَّ ذلك علىٰ أن القِراضَ كان مشهورًا فيما بينهم؛ إذ أُطْلق ذلك علىٰ هذا الوجه، واللهُ أعلم(١).

---

(١) أما قول المصنف ﷺ: إنَّ الرق أثر للكفر، فهو تعليل ضعيف جدًّا لا يصح أن يكون=

....

= مرجحًا لزيادة العصمة في الحر منه على العبد، وقد استبعد إمام الحرمين هذا التعليل وشَنَّع على من يتمسك به، قال: «وأما المصير إلى كون الرق من آثار الكفر، فكلام عري عن التحصيل، ومن اعتقد أن الأب شبهة بالابن، فليس من أحزاب الفقهاء، وإن كان الرسول يقول ﷺ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»؛ فهذا كلام أجراه رسول الله ﷺ مثلًا، ولو شاع اعتقاد ظاهره والتعويل عليه، للزم أن يقال: إذا فجر الرجل بامرأة ابنه لا يلزم الحد، فهذه طريقة مزيفة». ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/١١.

أما استدلال المصنف بما روي أن عمر بن الخطاب همَّ بقتل مسلم بذميٍّ فقال له زيد بن ثابت: أتقتل أخاك بعبدك؛ فامتنع عنه، فاستدل أن قول زيد وإقرار عمر دليل على أن قتل الحر بالعبد كان أمرًا معروفًا مسلمًا؛، بدليل قياس زيد قتلَ الذمي بالمسلم عليه، والأصل لا بدَّ أن يكون أشهر وأكثر ثبوتًا من الفرع. فقد يعترض على هذا الاستدلال بأن دلالة حديث عمر للحنفية لا للشافعية، وبيان ذلك أن نص حديث عمر عن مكحول، قال: لما قدم علينا عمر بيت المقدس أعطى عبادة بن الصامت رجلًا من أهل الذمة دابته يمسكها، فأبى عليه، فشجه موضحة، ثم دخل المسجد، فلما خرج عمر، صاح النبطي، إلى عمر، فقال عمر: من صاحب هذا؟ قال عبادة: أنا صاحب هذا، ما أردت إلى هذا؟ قال: أعطيته دابتي يمسكها، فأبى، وكنت امْرَأً في حد» قال: أما لا فاقعد للقود، فقال له زيد بن ثابت: ما كنت لتقيد عبدك من أخيك، قال: أما والله لئن تجافيت لك عن القود لأعنتك في الدية، أعطه عقلها مرتين، والاستدلال من وجهين:

الأول: أنه في هذا الأثر التزم عمر بن الخطاب برأي زيد بن ثابت وعدل عن القود، وهذا من المفترض أن يدل على جواز القود من الحر؛ لأن عمر أقدم على فعله ولو كان بهذه الشهرة لما جهله عمر هذا من جهة.

الثاني: أن عمر قال لزيد: أما والله لئن تجافيت لك عن القود.... وهذا يدل على أنه ترك القود نزولًا على رأي زيد لا لأن القود لا يجوز من الحر، وهو دليل على الشافعية لا لهم. وقد يعترض بأن القود لو كان واجبًا لما تركه عمر؛ لأنه لا يترك حقًّا ثبت؛ والقصاص حق. ويجاب عن ذلك: بأن الحق الثابت في القصاص لولي المقتول لا له، فله العفو أو قبول الدية إن أراد، والسلطان ولي من لا ولي له، فتولى عمر الذمي القتيل وقَبِلَ عنه الدية.

❊ **مَسْأَلَة: قاتلُ العبدِ يلتزم قيمتَه بالغةً ما بلغَتْ**[1]، وقال أبو حنيفة: إنْ زادتْ علىٰ دِيَةِ الحُرِّ رُدَّ إلىٰ دية الحرِّ، ونُقِصَ منه نصابُ السرقة[2]، وقد بُني المسألة[3] من الجانبين علىٰ أن المضمون هو النفسُ أو المالُ، ولا حاجةَ إلىٰ البناء.

ولكنَّا نُسَلِّمُ جَدَلًا أن المضمون هو النفسُ، ونقولُ: المالية معيارُ معرفةِ مِقدارِ بدلِ النفسِ؛ لا أنه بَدَلُ المال؛ كما أنهم جعلوه معيارًا في العبد القليلِ القيمةِ مع جَرَيان أحكام الدَّمِيَّةِ فيه من القصاص والكفَّارَةِ وتحمُّلِ العقْلِ والقسامة وغيرِها، وسياقُ الدليل هو أن الواجب بدلًا عند إتلاف مضمونٍ إما أن يكونَ معيارُه تقديرَ الشرع؛ كما في الحرِّ، أو رغَبات الناس؛ كما في المال والبُضْعِ والعبد القليلِ القيمة، فمعيارُ الواجب في العبد ماذا؟ فلو كان هو التقديرَ فالتقديرُ واردٌ في الحُرِّ لا في العبد، فإن زعموا أن التقديرَ لبدل النفس لا باعتبار الحرية فهو تقديرٌ لبدل العبد أيضًا، فنقولُ: فَلِمَ يُرجَعُ في

(١) ينظر: الأم، ٧/٣٣٥، والإقناع، للماوردي، ص١٦٦، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٦٨، وفتح القريب، ص٢٧٧، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/٥١٢، وحاشية البجيرمي، ٤/١٣٣، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ٤/٦٠٧، والمقدمات الممهدات، ٣/٢٩٦، والمغني، ٨/٢٩٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٠/٦٦، وكشاف القناع، ٦/٢١.

(٢) ينظر: الحجة علىٰ أهل المدينة، ٤/٣٦٨، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٢/٦٧١، والمبسوط، للسرخسي، ٢٧/٢٨، وتحفة الفقهاء، ٣/١١٥، وبدائع الصنائع، ٧/٢٥٨، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/٤٩١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٦/١٦١، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢/١١٧.

(٣) كذا في الأصل، والجادة: «بنيت المسألة»، والمثبت أيضًا جائز؛ إذ إن الفاعل مؤنث حقيقيٌّ، وإن كان الجادة هنا التأنيث، وتقدم التعليق عليه.

معرفة مقداره إلىٰ السوقِ؟ وَلِمَ يختلِفُ باختلاف الجمال والقُبح وسلامة الأطراف وعيبها؟ وللتقدير طرفان؛ طرفُ الزيادة والنقصان، فإن كان التقديرُ للنفس باعتبار كونِهِ نفسًا، فينبغي ألَّا يضطربَ ولا يزيدَ ولا ينقُصَ؛ كما في الحُرِّ؛ إذ لا تأثيرَ للحرية في تخصيص التقدير، فبالضرورة يلزمهم الاعترافُ بأن التقدير في الحرِّ لا في العبد، فوجب طلبُ المعيار الآخر، وهو الترغيباتُ.

وهذا للتحقيقِ: وهو أن الأصلَ أنَّ المختلفاتِ لا يُضْمَنُ ببَدَلٍ واحدٍ مُقَدَّرٍ، والأحرارُ أيضًا يختلفون كما يختلفُ الأبْضاعُ والأموالُ، ولكِنْ رأىٰ الشرعُ صيانةَ الحرِّ عن العرض في الأسواق وتحكيمِ الرغَبات في تعرُّفِ قَدْره ورُتْبته لما فيه من الإهانة والامتهانِ، فأثبت التقديرَ لهذه الضرورة، فإذا آل الأمرُ إلىٰ العبد رُجِعَ إلىٰ القياس؛ فإنه معروضٌ أبدًا في الأسواق، ولولا هذا لما عُرِضَ العبد القليلِ القيمةِ في الأسواق لأجل الدِّيَةِ.

فهذا كلامٌ قاطع لا حاجةَ فيه إلىٰ دعوىٰ كونِه بدلًا عن المال، وعليه يخرَّجُ قولُ الشافعي: جِراحُ العبد من قيمته كجراح الحرِّ مِن ديته؛ فإن التقديرَ مُعَلَّقٌ بنسبة اليد إلىٰ الجملة باعتبار كونِه آدميًّا؛ لا جَرَمَ لا يختلف بنُقصانِ القيمة بل يستوي في سائر الأحوال، فإذًا هو بدلُ نَفْسٍ، ولكن تقديرُ الحرِّ ليس تقديرًا في العبدِ؛ بدليل طَرفِ النقصان.

❊ **فإن قيل**: إذا سلَّمْتُم أنه بدلُ النفسِ، فبدل النفس ألْفُ دينارٍ، فكيف زدتُّم عليه؟

❁ **قلنا**: وبَدَلُ النفس ألفُ دينارٍ، فكيف نَقَصْتُم؟

فإن قلتم: ذاك بَدَلُ الحُرِّ، وبدَلُ/ العبد مقَدَّرٌ بمعيار ماليته؛ فهو عذْرُنا. [٣٢١/ب]

❊ **فإن قيل**: ولكِنَّ النقصانَ يلائم حال الرقِّ؛ فإنه نقْصٌ والزيادةُ لا تلائمه.

❊ **قلنا**: إذا تغيَّر المعيارُ لم يُنْظَرْ إلىٰ الزيادة، فإنه ما مِن آدميٍّ إلا وهو أفضَلُ من الفَرَسِ، ثم جاز زيادةَ قيمةِ الفرسِ عليه؛ لأن المعيارَ هو الرغَباتُ، وذلك بعرضِيَّةِ الانقلاب علىٰ قُرْبٍ فلا شَرَفَ فيه.

والقول الرشيق فيه: أن العبد والحر يشتركان في قضية ويفترقان في قضيةٍ، والتقدير بإزاء ما فيه الاشتراكُ، أو بإزاء ما فيه الافتراقُ، فإن كان بإزاءِ ما فيه الاشتراك فليمتنعِ النقصانُ، وإن كان بإزاء ما فيه الافتراقُ صار نسبةُ العبد إلىٰ الحرِّ كنسبة الفرس إلىٰ العبد، فكما لا يبْعُدُ أن يَزيدَ الفرسُ علىٰ العبد ولا يكون ذلك تشريفًا، فكذا العبدُ مع الحرِّ؛ لأنَّ المعيارَ قد يُبَدَّلُ من التقدير إلىٰ التقويم.

❊ **فإن قيل**: التقدير في الحر تقديرٌ في العبد؛ لأنه تقديرٌ لبدل النفس باعتبار كونِه نفسًا وآدميًّا وإنْسًا وحاملًا لأمانة الله، وكلُّ ذلك مشترَكٌ، ولكن الرق سببُ نقصانٍ كالأنوثة والكفرِ علىٰ أصلكم، فلا بد من تنقيصٍ، فإن وجدْنا المالية مُنَقِّصَةً جعلْنا المالية مُعْتَبَرةً لتعريف قدْرِ النقصان، وإن لم نجِدِ المالية مُنَقِّصَةً نَقَّصْنا بعشرةِ دراهِمَ، وهو القدر الذي يُستحَقُّ به البُضْعُ، وتُقطع به اليدُ؛ ليكون له خطرٌ.

❊ **قلنا**: إذا كان التقدير بإزاء الإنسانية فالرقيق لا نقصانَ في إنسانيته، فالنقصانُ من وجه آخَرَ لم يؤثِّرْ في تنقيص الدية، وهَلَّا نُزِّلَ منزلةَ المجنون مع العاقل! فإنهما وإن اختَلفا في الكمال والنقصان والتسلُّطِ علىٰ التصرفات

في الأملاك وعدمِه استويا في الدية ؛ لأن التقدير بإزاء الإنسانية ، ولا فَرْقَ بين المجنون والعاقل .

※ فإن قيل: لأنه لم يثبُتْ لنقصان المجنون على العاقل معيارٌ في قدر النقصان ، فلو نَقَّصْنا ، فبماذا نُنَقِّصُ ؟

۞ قلنا: ولا يثبُتُ في نقصان الرقيق عن الحرِّ ، ولكن تحكَّمْتُم في تقدير النقصان بعشرة دراهم شَهْوةً ورأيًا لا مستندَ له إلا تقديرُ نِصاب السرقة ، فليُعْتَبر ذلك في نقصان المجنون ؛ بل أَوْلى لأن شرف الإنسان بعقْلِه الذي به يحمِلُ أمانةَ الله ويؤدي تكاليفَه لا بالحرية[1] .

---

(١) ذكر السرخسي للحنفية مستندًا في هذا التقدير ، وهو أثر مروي عن عبد الله بن مسعود ، قال: «وحجتنا في ذلك قول ابن مسعود : «لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منه عشرة دراهم» ؛ وهذا كالمروي عن رسول الله ﷺ ؛ لأن المقادير لا تعرف بالقياس ، وإنما طريق معرفتها التوقيف والسماع من صاحب الوحي ، والمعنى فيه أن هذا ضمان وجب بقتل الآدمي فلا يزاد على الديات ؛ كما لو وجب بقتل الحر ، وهذا لأن زيادة البدل تكون بزيادة الفضيلة ، وما من فضل في العبيد إلا ويوجد ذلك في الأحرار ، وزيادة ثمن الحر مع أنه مجمع القصاص لا يزاد بدله على أعلى الديات ؛ فالعبد أولى» ، المبسوط ، ٢٧/٣٠ .
والحقيقة أن هذا الأثر لم يرو عن ابن مسعود ، ولم ينقله أحد من أهل السنن والآثار عنه ، والمروي في ذلك عن التابعين: ما رواه أبو يوسف في الآثار (٩٦٢) عن إبراهيم النخعي أنه قال: «لا يبلغ بالعبد دية الحر» . وروى ابن أبي شيبة في المصنف (٢٧٢١٥) عن الشعبي أنه قال: لا يبلغ بدية العبد دية الحر في الخطأ . وروى عبد الرزاق في المصنف (١٨١٦٩) عن عطاء أنه قال: دية المملوك ثمنه ، فإن زاد على الحر ، رد إلى دية الحر ، لا يزاد العبد على دية الحر .
وذكر أبو جعفر الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء، ٥/١٩٨ عن الثوري أنه قال: لا يبلغ بالعبد دية الحر إذا قتل خطأ ينقص منها الدرهم ونحوه .
ولذلك فلا متمسك للحنفية فيه ، ولا يتجاوز ما نقل عن التابعين من كونه مذهبًا لهم ،=

❊ **فإن قيل**: ثبت أن تكميل الدية في مقابلة الحرية والمالكية، ولذلك شُطِّرَ ديةُ الأنثىٰ مع المشاركة في الإنسانية وحَمْلِ الأمانة بسبب نقصانِ أحد الملكين، وهو ملك النكاحِ، فكذلك العبدُ؛ فاته أحد المِلْكَينِ، وهو ملك اليمينِ، فوجب تنقيصُه.

۞ **قلنا**: والملكُ يُراد للتصرف والولايات، والمجنونُ قد فاته الكلُّ، فهلا نقص به شيء! وما ذكروه من تعليل تشطُّرِ الأنثىٰ إن صَحَّ فليُضَمَّنِ العبدُ بِشَطْرِ ديةِ الحرِّ لفوات أحد الملكين، فَلِمَ كان قَدْرُ النقصان عشرةَ دراهمَ؟ فإن كان لا تُساوي مالكيةُ اليمين أكثرَ من عشرة دراهم فينبغي ألا تُضَمَّنَ الحرةُ إلا بعشرة دراهِمَ؛ إذ ليس لها إلا ما فات العبدَ، وهو مالكيةُ اليمين، ويلزم عليه ألَّا تُضَمَّنَ الأمةُ/ أصلًا بشيءٍ؛ لأن الماليةَ غيرُ مضمونةٍ وليس فيها [٣٢٢/أ] مالكيةُ نكاحٍ ولا مالكيةُ يمينٍ، ويبطُلُ ما ذكروه بالجنين؛ فإنَّ له مِلْكَ يمينٍ، وتوقُّعُ مَلْكِ النكاح وأهليتِه بطريق الانتظار، فينبغي أن يساوِيَ بَدَلُه بَدَلَ العبد، وأنْ يُفَرَّقَ بين الجنينِ الذكر والأنثىٰ؛ إذ للذكرِ مَلْكُ اليمينِ وأهلية النكاح توقُّعًا، وليس للأنثىٰ ذلك، فاستبان أن هذه أمورٌ مختبِطةٌ عليهم، لا مَخْلَصَ لهم منها، وكل ذلك لعدولهم عن المنهاج الحَقِّ في جعْلِ المالية معيارَ بَدَلِ العبد في القليل القيمةِ دون الكثيرِ.

ثم نقولُ: مالكيَّةُ العبد القليلِ القيمة فوق مالكية الأمة الكثيرةِ القيمةِ، وهما في الرِّقِّ يستويانِ، فَلِمَ زاد بدلُ الأمةِ الكثيرةِ القيمة علىٰ العبد القليل القيمة، ونِسبةُ الرقيقة إلىٰ الرقيق كنِسبة الحرَّةِ إلىٰ الحُرِّ، ولا مفارقةَ إلا

= وهو مخالف بما نقل عن غيرهم من صحابة النبي ﷺ.

كثرةُ الماليةِ، فالماليةُ إذا لم تكُنْ معيارًا ينبغي أن تؤثِّرَ في النقصانِ؛ لأنها ضِدُّ الحرية لا في الزيادة أو لا تؤثر لا في الزيادة ولا في النقصان، فيُجعل وجودُها كعَدَمِها، وعند ذلك يستحيلُ تفضيلُ أمةٌ علىٰ عَبْدٍ، وقد فُضِّلَ، وهذا كله لا مَخْرَجَ منه، واستَقَلَّ نظرُ المسألة دونَ البناء علىٰ إثبات أنَّ البدلَ بَدَلٌ عن المالية.

❊ **فإن قيل:** لو منَعَ مانعٌ من أصحابهم القليلَ القيمةِ، وزعَم أن ديةَ العبد الفُ دينار لا يزيد ولا ينقُصُ، كيف يَطَّرِدُ هذه الطريقةُ؟

❁ **قلنا:** لو تُصُوِّرَ هذا المنعُ لم يَطَّرِدْ هذه الطريقةُ، ولكنه لم يمنعْه أحدٌ من أصحاب أبي حنيفة، وليس المصيرُ إليه منهم مناقضةً بل هو أصلٌ مجْمَعٌ عليه، فلم يَزَلِ العبيد في الأعصار الخالية مضمونةً للسادات، وقَطُّ لم يصرف إلىٰ سيدٍ أكثرُ مِن قيمة عبدِه، ولم يستَجِزْ ذلك مسلمٌ بحالٍ، ولكنا علىٰ تقدير هذا المنعِ الخارقِ للإجماع نسوقُ الطريقة المعروفةَ، ونقولُ: العبدُ إنسانٌ ومالٌ ومُفَوِّتُه مُفَوِّتٌ لهما فيقتضي النظرُ الأوَّلُ التضمينَ فيهما، ولكن ثبت بالإجماع الاقتصارُ، فعُلم أن أحدَهما صار تابعًا، والنفْسُ أَوْلىٰ بأنْ يُجْعَلَ تابعًا قياسًا واستشهادًا؛ أما القياسُ المعقولُ فهو أن الرق لم يُضْرَبْ علىٰ العبد الا لسَلْبِ نفسه منه وإعدامِه في حقِّه وإيجادِه لمالكيه؛ حتىٰ كأنه معدومٌ لنفسه، موجودٌ لمالكه في كلِّ قضيةٍ يستدعيها المالكُ والماليةُ تنزيلًا للغلام في حقِّ المالك منزلةَ الفرس؛ فإنه يتصرَّفُ فيهما تصرُّفًا واحدًا، فكأنَّ إنسانيتَه جُعِلَتْ مالًا، وكُسيَ كُسوةَ الماليةِ صفةً له.

فهذا وضْعُ الرقِّ، ويشهَدُ له سبعةُ شواهِدَ تدُلُّ علىٰ أن الواجب سُلِكَ

به مسلك البَدَلِ عن المال، وأنَّ النفسَ جُعِلَ مالًا وأبطلَ قضية النفسيَّةِ منه في كلِّ ما يستدعيه قضيةُ المالية للسيِّدِ الأوَّلِ أنَّ العَبْدَ إذا قُتِلَ قبلَ القبض لم ينفسِخْ، ولو مات انفسخ، ولو وجبت القيمة بدلًا عن النفس ـ والنفسُ ليس بمالٍ ـ فقد فاتت الماليةُ التي هي مَوْرِدُ البيع هدَرًا، وإنما هذا بدلُ نَفْسٍ لا ماليةَ فيه، فلينفسِخْ كما إذا مات.

الثاني: أن العبد المرهونَ إذا قُتِلَ جُعِلَ بَدَلُه رَهْنًا، وحقُّ المرْتهِنِ لا يتعلَّقُ إلا بالماليةِ، وهذا بدلُ/ النفسِ، والنفْسُ ليس بمالٍ، فلم يُصرفُ [٣٢٢/ب] البدلُ إليه لولا أن النفسَ هي المرهونة، فإنها جُعِلَتْ مالًا.

الثالث: السيِّدُ لو قتَل العبد المرهون غرِم للمرتهن، والماليةُ فاتت عندهم تابعةً فواتَ الأطراف عند القتل، وفواتَ البُضع عند قتل المرأة، وما فات تابعًا لا ضمانَ له، والقتلُ تصرُّفٌ في النفس، والنفسُ لا ماليةَ فيه.

ثم العجبُ أنهم قالوا: السيد يَغْرَمُه بأقصىٰ قيمته وإنْ زاد علىٰ دية الحرِّ، والأجنبيُّ لا يَغْرَمُه للمرتهنِ إلا بما دونَ دية الحرِّ! وهو تناقض بيِّنٌ.

الرابعُ: أنَّ حولَ التجارة لا ينقطِعُ بقتل العبد بل يستمِرُّ علىٰ بدله، والبدل بدلُ النفس، ولا ينعقِدُ حَوْلُ التجارة إلا علىٰ مالٍ، فكيف انعقد علىٰ النفس حتىٰ استمر علىٰ بدله؟!

الخامس: أنَّ السيد إذا أَهْدَرَ دمَ عبده وأباح قتله سقط الضمانُ، والعبد لو أهدر دمَ نفسه لم يسقُطِ الضمانُ، والنفس عندهم للعبد لا للسيد، فهلا كان إباحةُ السيد كإباحة الوارث قَتْلَ المورِّثِ!

السادس: أن البدل مصروف إلىٰ السيد، وهو أقوىٰ الأدلة، فلا يصرف إليه إلا جَبْرًا لملكه، ولذلك لو قُطع يدُه فأُعتق ومات صُرف إليه البدل، ولولا أنه مصروفٌ ببدليَّةِ الملْكِ لصُرف إلىٰ وارثِه كسائر أملاكه، وكذلك إذا قُتل رقيقًا ينبغي أن يُصرَفَ إلىٰ ابنه الحرِّ؛ فإنه أَولىٰ من السيد إذا لم يكنْ للسيد ملكٌ في المبدل، والعبد إنما لا يورَثُ؛ لأنه لا حَقَّ له، فإن تُصَوِّرَ كَونُ هذا له فليكنْ لورثته، ولو كان صَرْفُه للسيد لأنه أولىٰ الناس لا بطريق الوِراثة لكان إذا شارك أجنبيًّا في قتْل العبد يمتنع عليه طلبُ نصف القيمة؛ فإنه قاتلٌ، وليس للقاتل شيءٌ من الميراث.

السابع: تحكيم السوق في العبد حتىٰ يختلِفَ البدل بصِغَرِه وكبره وجماله وقُبحه وعيبه وسلامته كالفرس بعينه، فهو دليل علىٰ هذه الطريقة أيضًا قاطعٌ.

❊ **فإن قيل**: لا؛ بل ترجيح النفسية أولىٰ قياسًا واستشهادًا؛ أما القياس فهو أن النفسَ متبوع في وجوده تبقىٰ دون المالية، والمالية تابعةٌ تقوم بالنفسِ تفوتُ بفواتِه، والتابع أولىٰ بأن يؤخَّرَ.

وأما الاستشهاد فسبعةُ أمورٍ؛ القصاصُ والكفارةُ، وضرب البدل علىٰ العاقلة، وجريانُ القسامة، ورَدُّ إقرار السيد عليه، وقَبولُ إقرار العبد علىٰ نفسه بما يسفِكُ دَمَه، وأن جِراحَ العبد من قيمته كجراح الحرِّ مِن ديته من غير نظرٍ إلىٰ تفاوتٍ، وأنه لو فقأ عينيْ عَبْدٍ قيمتُه مائتان من الإبل فعتَق ومات فيجب مِئةٌ من الإبل ويُصرَفُ إلىٰ السيد، وقد فات حَقُّ السيد مِئَتينِ، فَلِمَ رُدَّ إلىٰ مئةٍ؟ وإن كان هو بدلَ النفس الحرة فَلِمَ لم يصرَفْ إلىٰ الورثة؟

والجواب: أنَّ ما ذكروه من أن النفسَ متبوعٌ نظروا إلىٰ ما يقتضيه أصلُ الفطرة، ولو جاز النظرُ لبطَل أصلُ المالية والرقِّ؛ فإنه علىٰ مُضادَّةِ قضية الإنسانية، ولكن ما ضُرِب الرقُّ إلا ليُجْعَلَ المتبوع تابعًا، والنفسُ المستقلَّةُ كالمعدومة في حق نفسها الموجودةِ لمالِكها في كل ما يستدعيه الماليةُ.

ثم يقابِلُ ما ذكرتموه أمرٌ؛ وهو أنكم أبدًا/ تدَّعون أنه لا مجانسةَ بين [٣٢٣/أ] المالِ والنفسِ، والمصيرُ إليه لضرورةٍ، وقد أمكن ها هنا أن يُجعَلَ المال في مقابلة المال؛ ليكون علىٰ القياسِ، فموافقةُ القياس أَوْلىٰ من مخالفته بلا شَكٍّ في مجالِ الترجيحات.

وأمَّا الأحكامُ فالقصاصُ لا يجب علىٰ الحُرِّ بقتلِ العبدِ، وإنما يجِبُ بقتل العبد لأنه فوَّت مالًا له حُرمةٌ لا سبيل إلىٰ عِصمتها إلا بالقصاص؛ فإن العبيدَ لا مالَ لهم لتُجْعَلَ الغرامةُ زاجرةً عاصمةً عن إتلاف هذا المال، فلو لم يُقتل لَسَلَّ كلُّ عبدٍ سيفَه وقَتَل مِن العبيدِ ما شاء؛ ثقةً بأنه لا يُقْتَلُ، واشتهائه بأن يُباعَ؛ فإنه قد يَشْتهي أن يُباعَ علىٰ سيدِه، فيكون فيه تحقيقُ غرضِه لا زَجْرُه، ولو تصوَّرَ مسيسُ الحاجة في عِصمة مالية الحيوانات إلىٰ القصاص لشَرَعْناها، ولكن لا يتصَوَّرُ في حقها التحاسُدُ والتقاتُل بالأحقادِ ولا الزجْرُ بالعقوبات، فليس في إثبات القصاص ما ينافي ماليةً؛ بل هو شرطُ عصمة ماليته، وقد بيَّنَّا أن كل ما يستدعيه ماليةُ السيد فهي موفَّرةٌ علىٰ العبد، نعم لو قلنا: لا حَقَّ له في القصاص لكان ذلك غضًّا، وذلك مما لا نراه؛ بل يَتخيرُ بين أن يَعْصِمَ بالزجر باقيَ عبيده، أو يأخُذَ المالَ بدلًا عنه.

وأما الكفارةُ فتجِبُ من حيث إنَّ العبدَ مالٌ، ولكنه مالٌ مؤمَّنٌ متعلِّقٌ

بحرمة الإيمان أو أهلية الإيمان، فهو كصيدِ مملوكٍ في الحَرَمِ لا يدلُّ علىٰ وجوب الجزاء لحرمته علىٰ سقوط ماليته، وليس فيه ما يغُضُّ مِن حق السيد وملكه، وحُرمةُ العبد مَرْعِيٌّ في كل ما لا يغُضُّ من حق السيدِ، كيف والأموال مختلفة في الحرمات؟! فحُرمةُ الحيوان فوق حُرمة الجمادِ، ولذلك لا يحوزُ ضَرْبُه وتعذيبُه، وحرمةُ الطعام فوق حرمةِ غيرِه؛ حتىٰ قُيِّدَ بيعُ الطعام بالطعام بمزيدِ شرائطِ؛ كما قُيِّدَ العقد علىٰ البضع بمزيد شرائطَ، وكيف تكون الكفارة من خاصية الدم وتجِبُ بإفساد الصوم والحجِّ والظهار واليمين وقتل الصيدِ؟! فليس فيه ما يدُلُّ علىٰ غرضِهم بحالٍ.

وأما القسامة وتحمُّلُ العقل ففيه تردُّدُ قولٍ للشافعيِّ؛ فهو ممنوع، وإن سُلِّم فليس فيهما ما يناقِضُ مالية السيد، وقد بينَّا أن حقوقَ النفسية مغمورةٌ في مصادمة المالية، فأما فيما لا يصادم غرض السيد فمستبقًىٰ، فالقسامة مزيدُ عصمةٍ لهذا المال، وتسهيلُ طريق في التوصُّلِ إلىٰ إثباته لمزيد حرمته، وتحمُّلُ العقل تخفيفٌ في حقِّ الجاني لا يتغيَّرُ به غرضُ المالك، وسببُه كثرة معاطاة الأسلحة، والعبدُ مع أنه مالٌ بقي حكمُ الإنسانية في وجوب الصوم والصلاة وما لا يناقض غَرَضَ السيد، ولم يَبْقَ في وجوب الحج والجهاد؛ فإنه يناقِضُ غَرَضَه، وكلامنا فيما يوجِبُ غضَّ حقِّ السيد عن المالية بسببِ النفسيَّةِ، ونحن ندَّعي أن حكمَ النفسيةِ معدومةٌ[1] بالإضافة إليه لا علىٰ الإطلاق؛ بدليل المسائل التي عدَدْناها.

(١) كذا في الأصل، والجادة: «معدوم»، والمثبتُ جارٍ علىٰ أن «حكم» اكتسب التأنيث من «النفسية»؛ بسبب المجاورة، وانظر في تأثير المجاورة: سر صناعة الإعراب، ١/٧٥، ٨٠ ـ ٨٢، ومغني اللبيب، ص٢٧٥ ـ ٢٧٦، واللباب للعكبري، ٢/٢٨٨ ـ ٢٨٩.

وأما إقرار السيد فلا يقْبَلُ؛ لأنه سَعْيٌ منه في سَفْكِ دم العبد، وللعبد في دمِ نفسه حقٌّ؛ كما للفرس والحمار، فليس له أن يقتُلَ حمارَه، فكذلك ليس له أن يقتُلَ عبدَه؛ لا بفعلِه ولا بقوله مراعاةً لحقِّ روحه، وهذا لا يناقِضُ قضيةَ المالية، نعم يسقُطُ عند إقراره/ حقُّه مِن الضمان، ولكِنْ للعبد [٣٢٣/ب] منْعُ المقَرِّ له عن نفسه؛ كما له منعُ السيد عن نفسه إذا أراد قتلَه.

وأما إقرارُ العبد على نفسه فقد منعه المزَنِيُّ، فلا نُسَلِّمُ، وإن سُلِّم فالإقرارُ لا يوجِبُ شيئًا ولكنَّه حُجَّةٌ موضحة إذا انتفت عنه التهمةُ، وإقرارُ الحُرّ على نفسِه لا يقبل من حيث إن النفس له، فإنه ليس له أن يقتُلَ نفسه ويسفِكَ دمَه، فلا يملك أحدٌ هذا من نفسه، ولكن الإقرار حجة مقدَّمَةٌ على الشهادة لانتفاء التهمة عنها، وحقُّ المالك من ذلك يبطُلُ بشهادة شاهدينِ، فبأَنْ يَبْطُلَ بإقرارٍ هو أبعدُ عن التهمة منه أَوْلىٰ؛ من حيث إنه حجةٌ كالشهادة، لا من حيث إن النفسَ للعبد؛ بدليل أنَّ العبد لو أهْدَرَ دَمَ نفسه بالإباحة لم يؤثِّرْ، فالإقرارُ مُشْكِلٌ عليهم أيضًا لو لم يأخذوه من كونه حجةً بعيدة عن التهمة.

❊ **فإن قيل**: فالسيد غير مُتَّهَمٍ في عبد نفسه.

❁ **قلنا**: قد يَغتاظ عليه بسببٍ من أسباب الغيرةِ أو القصدِ منه إلى رُوحِه، أو ما يُفْرَضُ مِن غوائل العبيد، فيَبْغي السيدُ قتلَه مستحقِرًا في مقابلة حقِّه من ماليته، فيسعى في دمِه بالإقرار عليه حَذَرًا من تعريك السلطان.

وأما قطع أطراف العبيد فالواجب أَرْشُ النقصان، وهو أحد قولي الشافعي، وكذلك إذا فقأ عيني العبد يجب تمامُ القيمة، ويصرف إلى السيد، فلا نسلم هاتين المسألتين على هذه الطريقة، وإنما نسلم على الطريقة

الأولىٰ، وعلىٰ الجملة انقدح عن كل مسألة ذكروه لبابُ جوابٍ، وما أوردْناه من الشواهد لا جوابَ لهم عنه أصلًا.

مَسْأَلَة: الأيدي تُسْتوفىٰ باليد الواحدة عند الاشتراك في القطع بوضع الحديدة وتحامُلِ جميع الجناة عليها، وكذا سائرُ الأطراف(١).

وقال أبو حنيفة: لا يستوفىٰ بل يسقُطُ القصاصُ بالشركة أصلًا، ويتعيَّنُ الرجوعُ إلىٰ الدية(٢).

ولا خلافَ في أن النفوس تستوفىٰ بالنفس الواحدة، **فنقول:** ما صينَ بالقصاص عن الجاني المستقلِّ يُصان بالقصاص عن الجاني المستعين علىٰ غير جنايته كالنفس.

والتحقيق فيه: أن استيفاء النفوس بالنفس الواحدة قُضي به لنوع مصلحةٍ يَرجِعُ إلىٰ العصمة بالقصاص، وقبل أن ينضبِطَ حَدُّ تلك المصلحة نعلَمُ علىٰ

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٣٢/١٢، والمهذب، للشيرازي، ١٧٩/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٢٠١/١٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٥٩/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٧٨/٩، وأسنىٰ المطالب شرح روضة الطالب، ٢٢/٤، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٣٩٨/١٨، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: التهذيب في اختصار المدونة، ٣٢٧/٣، والذخيرة، للقرافي، ٣٤٠/٥، والتاج والإكليل شرح مخاصر خليل، ١٣/٧، والمغني، ٢٩٢/٨، والفروع، ٣٩٧/٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٢٩/١٠.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٦٦٣/٢، والمبسوط، للسرخسي، ٦٩/٢٤، وتحفة الفقهاء، ١٠٠/٣، وبدائع الصنائع، ٢٩٩/٧، والدر المختار، ٥٥٧/٦.



البديهة أن الطرفَ مساوٍ له فيه.

❊ **فإن قيل:** ثبت ذلك خارجًا عن القياس فلا يقاسُ عليه غيرُه[1].

❁ **قلنا:** لا، بل ثبت ذلك لنوعِ مصلحةٍ؛ إذ لا نصَّ فيه ولا إجماعَ، وقد ذهب إلىٰ خلافِهِ أحمدُ، وإنما الوارد فيه أثرُ عمرَ ﷺ؛ إذ قال: لو تَمَالأَ عليه أهلُ صنعاءَ لقتَلْتُهم به. فعُقِلَ بالبديهة أنَّ الحاملَ عليه مصلحةُ القصاصِ، ودَلَّ عليه لفظُه، ولأجلِه تابعناه؛ وإلا فلا حجةَ في مجرَّدِ قوله، ولأجله استحسنه أبو حنيفة، ونحن ندَّعي أنَّ كُلَّ وَجْهِ ذلك لاستحسانه أو استصلاحه، فقبل أن نعرِفَ عينَه نعلم أن الطرفَ مساوٍ له فيه، ولا يفارق الطرفُ النفسَ إلا في كون ذلك نفسًا وهذا طَرَفًا، ولا مدخَل لهذا في التأثير في القصاص؛ إذ شَمِلَ القصاصُ الطرفَ والنفسَ شمولًا واحدًا/. [٣٢٤/أ]

❊ **فإن قيل:** هذا ضربٌ من الاستدلال غريبٌ؛ إذ ادعيتم أنَّا نعرِفُ مشاركةَ الطرفِ النفسَ في وجه المصلحة والحسن قبل الاطلاع علىٰ عين المصلحة وجهها وحقيقتها، وكيف يُعلم مشاركة الشيئين في شيءٍ لم يُعْلَمْ بعدُ حقيقتُه وحَدُّه، فليُبْرَزْ ذلك بحَدِّه وحقيقته، ثم ليُنْظَرْ في وجوده في الطرف.

❁ **قلنا:** هذا يستغربه مَن لا إلْفَ له بمدارك الأصول ومآخذ الأحكام، والرجوعُ فيه إلىٰ قضية العقل، وفي حقِّ الحاجة إلىٰ المثال، فنقول: لما قال ﷺ: «**مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ قُوِّمَ عَلَيْهِ الْبَاقِي**»[2]، قال الأصوليون:

---

(١) كتب قبالة هذا الموضع في الأصل: «بلغ العرض بالأصل وصح والحمد لله وحده».

(٢) أخرجه مسلم (١٥٠١، ١٥٠١/٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١) باب من أعتق شركًا له في عبد.

بالضرورة يُعْلَمُ[١] أن الأمَةَ في معناه قبل أن نبحث عن وجه المصلحة في السِّراية، ولكِنْ لما علِمْنا أن مثار المصلحة التي لم نطَّلِعْ عليها على الجملة هو العِتقُ والرقُّ؛ فإن العتقَ والرق شَمِلَ الذكور والإناث شمولًا واحدًا، كان الذكرُ

والأنثىٰ محلَّ الحكم، والحُكْمُ لا يَجْمُدُ علىٰ محلٍّ لا مدخلَ له في التأثير، وكذلك في مسألتنا لما قال ذلك عمر في رجل إذ قال: لو تَمَالَأَ عليه أهلُ صنعاء... قضينا جميعًا بأنَّ جماعةً لو قتلوا امرأة فهي في معناه، وندركُ ذلك بالضرورة قبل البحث ولما [ورَد][٢] ذلك في حُرٍّ قضينا بأنه لو فُرِضَ في عبد فهو في معناه، ولا يكون ذلك قياسًا ظنيًا؛ بل يقالُ: عُلِم أن القصاص شمِلَ الذكر والأنثىٰ والحر والعبدَ شمولًا واحدًا، فنسبة الأنثىٰ إلىٰ الذكر والحر إلىٰ العبد كنسبة زيدٍ إلىٰ عمرٍو، والحكمُ في زيد حكمٌ في عمرٍو قبل معرفة العلة، والحكمُ برجْمِ ماعزٍ حكمٌ برجمِ غيرِ ماعزٍ، والحكمُ بالكفارة علىٰ عينِ الأعرابيِّ حكمٌ علىٰ غيرِه، وحكمٌ علىٰ من لم يجامع أهله، وإنما جامع سُرِّيَّتَه، وحكم علىٰ من جامع غيرَ أهله بطريق الزنىٰ.

وقال أبو حنيفة: هو حكمٌ في الأكل؛ وإن كانت الكفاراتُ عنده لا تثبُتُ قياسًا، ولكنه عبَّر عنه بأن الباب بابٌ واحد، وأن هذا تعرُّفُ مناطِ الحُكْمِ، فلا يُحتاج فيه إلىٰ القياس، فكذلك باب القصاص بابٌ واحدٌ، ونسبة الطرف

(١) قوله: «يعلم» رسم في الأصل بالياء والنون، وكلاهما متجه، فالياء علىٰ البناء للمفعول، والنون علىٰ البناء للفاعل.

(٢) في الأصل: «ور»، ولعل حرف الدال سقط سهواً من الناسخ. والله أعلم.

إلىٰ النفس كنسبة زيدٍ إلىٰ عمرٍو؛ بل أقربُ؛ لأنه جزء من النفس أو وصفٌ، فشابه الجزءَ.

* فإن قيل: سلَّمْنا أن أثرَ عمر ورد في رجل حرٍّ، وأنَّ المرأة والعبد في معناه، ولكن لا نُسَلِّمُ أن نسبةَ الطرف إلىٰ النفس كنسبة الذكر إلىٰ الأنثىٰ والعبد الىٰ الحر.

* قلنا: ولم نعرف ذلك إلا بأن حكم القصاص شمِل الكل عند الانفراد شمولًا واحدًا، نزَلوا بالإضافة إليها منزلةَ المَحالِّ بالإضافة إلىٰ القضية الشاملة، وقد ساق الله تعالىٰ الكلَّ سياقًا واحدًا فقال: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾[1]، فكذلك شملت قضيةُ القصاص الطرفَ والنفسَ شمولًا واحدًا في أصل العصمة، وسيق في الكتاب سياقًا واحدًا وقال: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ﴾[2]، فلا فَرْقَ، يحقِّقُه أنه لو ثبت الاقتصاصُ من الشركاء في العين؛ هل كان يقالُ: إن الأنفَ في معناها؟ أو ثبت في اليد؛ هل كان يقالُ: الرِّجْلُ والعُنُقُ في معناها؟ قبل الوقوف/ [٣٢٤/ب] علىٰ حدِّ المصلحةِ، فلا بدَّ مِن «نعم».

فنقول: نسبةُ العينِ إلىٰ النفس كنسبة الأنف إلىٰ العين، والكلُّ في سياق واحدٍ وهي محالُّ القصاص، وهذا عند من يُحْسِنُ اقتطاف أحكام الشرع من مآخذها أجْلىٰ مِن كل جليٍّ.

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (١٧٨).

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٤٥).

❊ فإن قيل: إنما يستقيمُ هذا أنْ لو ثبت أنَّ لكونِه نفسًا لا تأثيرَ له، وله تأثيرٌ من حيث إن النفس أشرفُ؛ فالاهتمامُ بعصمتِه أتَمُّ.

۞ قلنا: هذا مشعِرٌ بالضِّدِّ؛ فإنه إذا كان أشْرَفَ فلمَ استُحْقِر الجمعُ منه واستوفىٰ عددٌ بواحدٍ، فروعي شرف واحد وتُرِك شرف ألفٍ؛ فهذا علىٰ ضدِّ غرضهم أدَلُّ، ثم الذكر أشرف من الأنثىٰ، والحر من العبد، وقد ورد الأثرُ في رجل حرٍّ، فَلِمَ قيس ما دونه عليه؟! وليت شعري! لو ورد هذا مثلًا في العين؛ هل كان يمتنع إلحاقُ صَدَفة الأذن والأنف به؛ لأن العين أشرفُ؟ ولو ورد في إزالة العقل؛ هل كان يُقاس عليه الشمُّ؛ والعقل أشرفُ من الشمِّ؟ ولو ورد فيما يجب فيه دية كاملةٌ؛ هل كان يقاس عليها ما دونها؟! ولا بُدَّ من نَعَمْ، فتبين أن اختلافها في الشَّرف إذا لم يوجِبِ اختلافًا في أصل القصاص لا يوجب في تفصيله.

❊ فإن قيل: لكونه نفسًا تأثير من حيث إنه لا يتجزأ، فاستيفاءُ بعضه كاستيفاء كله، والطرف يتجزأ، فيصير كل واحد قاطعًا للنِّصْفَ، فلا يمكن قطْعُ الكَلِّ بإزائه.

۞ قلنا: هذا أيضًا بالضدِّ؛ فإن النفس كما لا يتجزأ لا يَتَثَنَّىٰ، وفي المصير إلىٰ أنه قاتِلُ نِصْفٍ تجزئةٌ، وفي المصير إلىٰ أنه قاتل علىٰ الكمال تثنيةٌ وتعديدٌ، فلم يمكن الإضافة لا بالكلية ولا بالجزئية، فكما ليس للنفس أجزاءٌ، فليس لها جُمَلٌ وكُلَّاتٌ متعددة، فانقطعت الإضافة من كل وجهٍ واقتُصِرَ، وحيث تحققت الإضافةُ بوجهٍ ما فهو أولىٰ بالاقتصاص(١).

(١) ومعتمد الحنفية في التفريق بين النفس وغيرها أن المماثلة فيما دون النفس معتبرة،=

❊ **فإن قيل:** ما لا يتجزأ إذا حصل عَقيبَ العلل أُضيف إلىٰ كل واحد علىٰ الكمال.

۞ **قلنا:** هذه مناكرةُ المحسوس وتعديدُ المتَّحِدِ، وهو خارجٌ عن المعقول، ثم إنْ جاز مثلُه فنحن نقولُ: بين كل جزءينِ مؤتَلِفين اجتماعٌ واحدٌ لا يتجزأ؛ أعني: كلُّ جزء لا يتجزأ حصَل عَقيبَ وضع الحديد بتحامُلِهما حصولًا لا يتجزأ، فيضاف إلىٰ كل واحدٍ، وكذلك القول في الجزء الثاني والثالث إلىٰ تمام الإبانة، فالافتراق بين كل جزءين لا نِصْفَ له كزهوق الروحِ عَقيب الجَرْحِ.

وهذا مما لا جواب عنه في معرض مقابلة الفاسد بالفاسد، وسنبطل قولهم: إنَّ كل واحدٍ قاتلٌ علىٰ الكمال في مسألة قَتْلِ الواحد بالجماعة.

❊ **فإن قيل:** للنفس تأثير من حيث إن المساواة في المسْتَوْفَىٰ ثَمَّ لا يُعْتَبَرُ، وأماها هنا المساواة في المستوفىٰ معتبَرَةٌ، ولذلك لا تستوفىٰ اليد

= ولا مماثلة بين الأيدي، ويد واحدة لا في الذات، ولا في المنفعة، ولا في الفعل؛ أما في الذات فلا شك فيه، لأنه لا مماثلة بين العدد بين الفرد من حيث الذات؛ يحققه أنه لا تقطع الصحيحة بالشلاء، والفائت هو المماثلة من حيث الوصف فقط، ففوات المماثلة في الوصف لما منع جريان القصاص ففواتها في الذات أولىٰ.

وأما في المنفعة؛ فلأن من المنافع ما لا يتأتىٰ إلا باليدين كالكتابة، والخياطة، ونحو ذلك، وكذا منفعة اليدين أكثر من منفعة يد واحدة عادة.

وأما في الفعل؛ فلأن الموجود من كل واحد منهما قطع بعض اليد كأنه وضع أحدهما السكين من جانب، والآخر من جانب آخر، والجزاء قطع كل واحد من كل واحد منهما، وقطع كل اليد أكثر من قطع بعض اليد، وانعدام المماثلة من وجه تكفي لجريان القصاص، كيف وقد انعدمت من وجوه! ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٧/٢٩٩.

الكاملة بالناقصة، وفي قطْعِ الأيدي تركٌ للمساواة.

❁ **قلنا**: قولُكم: إن المساواة في النفس لا تُعْتبر؛ إن أخذتموه من هذه المسألة فالحُكمُ في النفس حكمٌ في الطرَفِ، ففي الطرف إذًا لا تُعْتَبَرُ، وإن أخذتموه من كاملِ الأطراف مع ناقص الأطراف فقد تكلَّمْنا عليه في مسألة قتل الحر بالعبد/، وبيّنا أنه غَلَطٌ في الصورة، فإن الطريق ليس جَزْءًا من النفس، فَلِمَ تُتَصَوَّرُ الزيادةُ في النفس وتُصَوَّرُ في الطرف، فلا فرقَ عندنا في المساواة. [٣٢٥/أ]

❁ **فإن قيل**: لكونه نفسًا أثرٌ من حيث إن فعل الجاني فيه يُكَمَّلُ بسريئة فعله، فأمكن أن يكمَّلِ بفعلِ شريكه، وها هنا لا يكمَّلُ بسرايتة، فكيف يكمَّلُ بفِعل شريكه؟

❁ **قلنا**: لأن النفس تُقْصَدُ بالسراية دون الطرف فافترقا فيه لذلك، وإذا آل الأمر إلىٰ الشركة فالنفس تُقصدُ بالشركة كالطرف من غير فرقٍ، فرجَع ما ذكروه إلىٰ افتراق في الصورة؛ حتىٰ إنَّ اللطائفَ كالبصر والسمع وما يقصد بالسراية يتعلَّقُ القصاص به ويكمل الفعلُ به.

❁ **فإن قيل**: للنفس تأثير من حيث إن الباب مبْنِيٌّ علىٰ المصلحة وحَسْمِ الذريعة، والاشتراكُ علىٰ النفس الواحدة بالجراحات يقع غالبًا، فلا بُدَّ فيه من حسم الذريعة، وأما الاشتراك في الطرف علىٰ الحد الذي شرطتموه يقَعُ نادرًا جدًّا، فكيف يُترك القياس في المعادلة بسببِ أمر نادرٍ؟

والجواب: أن تميُّزَ النادر عن الغالب مما لا يُدْرَكُ، ويختلف باختلاف

الأحوال والأشخاص والدواعي، ولو أسقط القصاص لصار النادرُ عامًّا، ولا نجِدُ ذلك ذريعةً.

ومِن الممْكنِ أن يقال: تمالؤُ النساء على النساء يقع نادرًا، فينبغي ألَّا تقاسَ على الرجل، وتمالؤُ البنينَ على الأب والإخوةِ على الأخ يقَعُ نادرًا.

ولكن قيل: ذلك لا ينضبِطُ، وهذا الندورُ جارٍ في حالة الانفراد، ثم لم يَقْدَحْ، وحالةُ الاشتراك في معنى الانفراد، فكذلك قَطْعُ الأطراف وقَلْعُ الأَلْيَتَيْنِ واليدين وشَحْمَةِ الأذنين نادرٌ بالإضافة إلى القتل، ثم عمَّ حُكم القصاص من غيرِ نظرٍ إلى ندورِه، إذ لو أُسْقِطُ القصاص لصار النادرُ غالبًا أَمْنًا من القصاص فكذلك ما نحن فيه.

❊ **فإن قيل**: الدليلُ على تميُّزِ الطرف عن النفس أن أحدَهما لو قُطِعَ مِن جانبٍ والآخَرَ من جانبٍ لم يجبِ القصاصُ، والشركة قد تحققت.

❁ **قلنا**: لا نُسَلِّمُ؛ بل يجب القصاص على كل واحدٍ في قَدْرِ ما أجري عليه الحديدُ، وهو قولٌ مخرَّجٌ مِن مسألة المتلاحمة[1]، أورده صاحبُ

---

(١) المتلاحمة هي إحدى جراح الرأس، وهي ـ أي: جراح الرأس ـ: الدامية، والدامغة، والباضعة، والمتلاحمة، والسمحاق، والموضحة، والهاشمة، والمنقلة، والمأمومة، والدامغة، فأما الحارصة: فهي التي تحرص جلد الرأس أي تكشطه، ولا تدميه، ثم تليها الدامية: وهي التي تخدش الجلد حتى يدمى، ولا يجري، ثم تليها الدامغة، وهي التي يجري دمها كجريان الدموع، ثم تليها الباضعة، وهي التي تبضع اللحم؛ أي: تشقه، ثم تليها المتلاحمة؛ وهي التي تغوص في اللحم، ثم تليها السمحاق؛ وهي التي تستوعب جميع اللحم حتى تصل إلى سمحاق الرأس، وهي جلدة رقيقة تغشى عظم الرأس، ثم تليها الموضحة، وهي التي توضح عظم الرأس حتى يظهر، ثم تليها الهاشمة؛ وهي التي=

التقريب(١).

وإن سُلم فنحن لم نخُضْ في التعليل، ولكِنَّا ألحقنا بالمتفق عليه ما يشاكِلُه في الصورة والمعنىٰ، وهو صورة الشركة؛ فإن الجراحات المتفرقة تلتقي في النفس علىٰ روح واحدةٍ، فكلُّ محلٍّ واحد التقت سائر الجراحات عليه فهي في معناه، فإذا فارق الصورةُ الصورةَ كان التلفيقُ بإيراد حَدِّ العلة، ونحن لم نخُضْ فيه.

* فإن قيل: وهلَّا قِسْتُم علىٰ هذا الشركة في السرقة! وإذا امتنع ذلك فالقطعُ إلىٰ القطع أقرب.

* قلنا: الحكمُ في القصاص ليس حكمًا في السرقة؛ فإنهما بابانِ متباينان، والقصاصُ بابٌ واحد شمِلَ الطرف والنفس شمولَه للذكر والأنثىٰ والحرِّ والعبد وزيدٍ وعمرٍو في الأشخاص، فلا فرْق أصلًا، والله أعلم.

= تزيد علىٰ الموضحة حتىٰ تهشِّم العظم؛ أي: تكسره، ثم تليها المنقلة، وهي التي تزيد علىٰ الهاشمة بنقل العظام من مكان إلىٰ مكان، ثم تليها المأمومة، ويقال لها: الأمَّة؛ وهي التي تصل إلىٰ أم الدماغ، وهي جلدة رقيقة محيطة بالدماغ، ثم تليها الدامغة؛ وهي التي خرقت غشاوة الدماغ حتىٰ وصلت إلىٰ مخه. ينظر: الحاوي الكبير، ١٢/١٥٠.

(١) صاحب التقريب هو القاسم بن محمد بن علي بن إسماعيل ابن القفال الكبير الشاشي، وهو الإمام، العلامة، الفقيه، الأصولي، اللغوي، عالم خراسان، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير، إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف.
قال الحاكم: كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث.
ينظر: معجم البلدان، ٣/٣٠٩، واللباب، ٢/١٧٤، وتهذيب الأسماء واللغات، ٢/٢٨٢ ـ ٢٨٣، ووفيات الأعيان، ٤/٢٠٠ ـ ٢٠١، والعبر، ٢/٣٣٨ ـ ٣٣٩، ودول الإسلام، ١/٢٢٦، والوافي بالوفيات، ٤/١١٢ ـ ١١٤.

❁ **مَسْأَلَة**: **إذا الواحِدُ قتَل جماعةً قُتل بواحدٍ، وللباقين الدِّيَاتُ**[1]؛ وقال أبو حنيفة: يُقتل بجميعهم[2]، **والمعتمدُ** أن النفس الواحدةَ ليس فيها/ [٣٢٥/ب] وفاءٌ بالأنفس؛ كما أن الطرفَ الواحد ليس فيه وفاءٌ بالأطراف، ولو قَطَع أيديَ جماعة لم يُكْتَفَ بيده عن الأيدي، فكذلك في النفوس، فقد عاد الكلامُ إلىٰ المسألة السابقة؛ علىٰ أن الكلام مستقلٌّ دون الطرف؛ فإنَّ المستحَقَّ قَتَلاتٌ متعددة، والنفسُ الواحدة لا تتَّسِعُ لقتَلاتٍ.

❁ **فإن قالوا**: لا نسلِّم تعدُّدَ القَتْلات؛ دَلَّلْنا عليه بتعدُّدِ السبب، فإن القتلَ الأولَ أوْجَب قَتْلًا كاملًا، وكذا الثاني والثالث، وتعدُّدُ المسبَّبات يُعرَفُ بتعدُّدِ الأسباب.

والآخرُ: أنه لو عفا واحدٌ لم يسقُطْ حقُّ الآخرين، والقتل الواحد إذا ورِثَه جماعةٌ فعفْوُ الواحد يؤذِنُ بإسقاط الباقي؛ فهذا قاطعٌ في أن المستحقَّ قَتَلاتٍ.

❁ **فإن قيل**: سلَّمْنا أن المستحَقَّ قتلات، ولكن لا نسلِّم أن النفس

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١١٩/١٢، والمهذب، للشيرازي، ١٨٨/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٥٩/١٦، والوسيط، ٣٠٤/٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٦٠/٩، وأسنىٰ المطالب، ٣٦/٤، وهو مذهب المالكية. ينظر: التلقين، ١٨٤/٢، والكافي في فقه أهل المدينة، ١٠٩٩/٢، وعَدَّ الحنابلة إذا اتفق أولياء القتلىٰ علىٰ القود أقيد من الجاني، وإن أراد بعضهم القود وبعضهم الدية، أخذ من أراد الدية دية وليه، وأُقيد الجاني بمن أراد القود. ينظر: المغني، ٣١٤/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٩٤/٩.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٢٧/٢٦، وتحفة الفقهاء، ١٠٠/٣، وبدائع الصنائع، ٢٣٩/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤٥٢/٤، الاختيار لتعليل المختار، ٢٩/٥، والبناية شرح الهداية، ١٢٥/١٣.

الواحدة لا يَتصور أن يتأدَّىٰ منه قتلاتٌ، والدليلُ علىٰ إمكانه أن الجماعة مقتولون بالواحد، وكل واحد قاتل علىٰ الكمال؛ إذ لولاه لكان قتلُه قصاصًا، وهو لم يقتل ظلمًا، وهذا القتل قصاصٌ، وليس بحدٍّ، فإيجابه علىٰ من لم يكمل قتلُه قصاصًا ظُلمٌ، والشرع لا يَرِدُ بالظلم.

ويدل عليه أن الحالف علىٰ القتل يحنَثُ بالشركة في القتل، وأن كل واحد يلزمه كفارةٌ كاملة للقتل.

❁ قلنا: ما ذكرتموه مُناكَرةُ المعقول؛ إذ حصولُ قَتلات من كل واحد كحصول قَطعات من طرفٍ واحد، والأكَلاتِ من رغيف واحدٍ، وهذا محالٌ يستحيل أن يُستدَلَّ بأحكام شرعية علىٰ وقوعه، ودَلالة الأحكام الشرعية ظنيَّةٌ، وتنزيلُها علىٰ تقديراتٍ علىٰ خلاف القياس ممكنٌ، واستحالة هذا ضروريٌّ عقْليٌّ، فكيف يستدل علىٰ خلاف الضروري بالأحكام؟!

❊ فإن قيل: لا نسلِّمُ أنه خلاف المعقول؛ فإنَّ حدَّ القتل جُرْحٌ يتعقَّبُه زهوقُ الروح، وقد وُجِد من كلِّ واحد ذلك.

❁ قلنا: لا نسلم أن هذا حدُّ القتل، فقد سَوُّوا هذا القتل علىٰ هذا الاعتقاد، فيطالَبون بالدليل عليه، ولا يقدرون عليه أبدَ الدهر.

ثم هو منقوضٌ بما لو جُرِحَ إنسان فمات غيرُه، فإنه جُرْحٌ تعَقَّبَه زهوقُ الروح وليس بقتْلٍ.

❊ فإن قيل: أردْنا به زهوقَ روح المجروح.

۞ قلنا: هذا جهل بصناعة الحدود، فالحدود لا تُبْنىٰ علىٰ الاحتمالات؛ بل لا بد من طلب عبارةٍ رشيقةٍ مطابقة للمعنىٰ لا يَزيد عليه ولا ينقُص.

ثم هذا الحد مع هذه الزيادة منقوضٌ بما لو جَرَح إنسانًا فجزَّ غيرُه رقبتَه؛ فإنه جَرْحٌ تعَقَّبه زهوقُ الروح وليس بقتلٍ، فلا بد من زيادةٍ في الحدِّ.

۞ فإن قالوا: نَزيدُ ونقولُ: جُرْحٌ يتعقَّبُه زهوقُ روح المجروحِ حاصلًا به[1].

(١) تكلف المصنف ﷺ في إبطال حد القتل الذي نسبه للحنفية ـ لو سلمنا صحته ـ فرده بأن الجرح قد يحصل من إنسان ويموت إنسان آخر، واعتبر ذلك نقضًا للحد، والحقيقة أن ذلك في غاية التكلف، إذ القرينة ظاهرة أن المراد زهوق الروح من ذلك الجرح ومن ذات المجروح نفسه، والغريب أن المصنف في عمدة الأصوليين «المستصفىٰ» تكلم عن الحد واستفاض في بيان أركانه وما يعاب فيه وما لا يعاب، ثم شنع علىٰ المتكلفين في النقوض علىٰ الحدود إذا ظهر مراد الحادِّ، فقال: ولو طول مطول واستعار مستعير أو أتىٰ بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات؛ فإنه المقصود، وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالأبازير من الطعام المقصود، وإنما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الأصلي إلىٰ الوسائل والرسوم والتوابع؛ حتىٰ ربما أنكروا قول القائل في العلم: إنه الثقة بالمعلوم أو إدراك المعلوم من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة والفهم، وهذا هوس لأن الثقة إذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم، ومن قال: حد اللون ما يدرك بحاسة العين علىٰ وجه كذا وكذا، فلا ينبغي أن ينكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر؛ لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال، واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي إلا عند المرتسم الذي يحوم حول العبارات، فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها. فكلٌّ ينبغي عليه هنا عدم الاستغراق في رد حد الحنفية إذا علم مرادهم منه. ينظر: المستصفىٰ، ١/١٥.

﴿قلنا: هذا الآن إن كان هو تمامَ الحد فلا جَريانَ له في جَرْحِ الشريك ؛ فإنه لا يُمْكِنُ أن يقالَ: الزُّهوق حصل به ؛ بل يجوز أن يكون حصَلَ بشريكه ، بل الحق أن يقالَ: حصل بالكلِّ لا بالآحاد ، فلا يوصف كل واحد بكونه مُزْهِقًا ؛ بل يوصَفُ الجملةُ به كالجراحات المتعددة من شخص واحد لا توصَفُ بأنها قتلاتٌ/ ؛ بل يقال: هو قتلُ الواحد ، والزهوقُ محالٌ على الكلِّ ، وعلى الجملة تقدير قتلات في نفس واحدة كتقدير قطعات في يد واحدة وأكَلاتٍ في رغيف واحد. [٣٢٦/أ]

❊ فإن قيل: النفس لا تتجزأ والطرف والرغيف يتجزأ.

﴿قلنا: النفس الواحد كما لا يتجزَّأُ فلا يتثنَّىٰ في جعل كل واحد قاتلًا تثنيةَ الواحدِ ؛ كما أن في التوزيع تجزئتَه.

❊ فإن قيل: فإذا استحال مِن كل وجهٍ ، فما الطريق ؟

﴿قلنا: لا يلزمنا في هذا المقام إبدَّاءُ وجْهُه ، وما علينا إلا إبطالُ تعلُّقِكم ودعواكم أن كل واحدٍ قاتلٌ على الكمال ، وقد أبدينا وجهه في مسألة قطع الأيدي.

❊ فإن قيل: فلِمَ وجب على كل واحد كفارةٌ كاملةٌ وقصاص كامل وحِنْثٌ في اليمين على القتل ؟

﴿قلنا: ولا يلزمنا الجوابُ عنه ؛ بل إشكاله مشتركٌ بعد أن بان بالدليلِ العقلي استحالةُ ما ادَّعَوه ؛ على أنا نتكلم عليه بعد أن نُعارضهم بثلاثة أحكام لا مخرجَ منها:

الأول: أنه لا قصاص علىٰ شريك الخاطئ وشريكِ الأب عندهم، فإن كان كلُّ واحدٍ قاتلًا علىٰ الكمال فليكُنْ كقتلين في محلَّين لا يكتسب أحدُهما وصفًا من الآخَرِ؛ وهذا لا جوابَ عنه، فإن زعموا أنه تطرَّقَ إليه شبهةٌ من جهة اتحاد المحل.

❁ **قلنا**: واتحاد المحل هل أوجب نقصانًا في القتلات عن الكمال أم لا؟ وإن لم يوجِبْ فأيُّ أثرٍ للمحلِّ وتعدد القتل لا يستدعي تعدُّدَه؛ وإن أورث نقصانًا؟ فإذًا المحل الواحد إن اتَّسَعَت لقتلاتٍ فلا يتَّسِعُ إلا لقتلات ناقصةٍ؛ كمالُها بفعل الغير، والواحد إذا قتل جماعةً فقد وجبت قتلاتٌ كاملةٌ لا يتأثر بعضها بعفْوِ البعض وخطأ البعض، والكامِلُ لا يُتأدَّىٰ بالناقص؛ بل أقل درجات النقصان ثبوتُ الرجوع إلىٰ الدية، وعند أبي حنيفة يُرْجَعُ بسبب نقصان الأصبع إلىٰ الدية، ولا يُرْجَعُ بهذا النقصان إلىٰ الدية.

الثاني: أن الواحد إذا جَرح جراحاتٍ؛ هلا قيل: إنه قاتلٌ قَتلاتٍ! حتىٰ يجب عليه كفَّاراتٌ؛ لأن المحل يحتمل قتلاتٍ، وقد تعددت الجراحاتُ، والواحد يُتصور منه قتلاتٌ إذا تعدَّدَ المحِلُّ، والمحل الواحد كالمحالِّ بزعمكم في احتمال تعدُّدِ القتل.

ولما ساوىٰ المحل الواحد المحالَّ في قبول تعدد الضرب تُصُوِّرَ من الواحد ضربتان في محلٍّ واحدٍ؛ كما تُصور في محِلَّين، وهذا أيضًا لا جواب عنه.

الثالث: هو أن مَن وجب القصاص عليه والقتلُ بالزنىٰ لا يُقتل عن

جهتين؛ بل يُقَدَّمُ جِهة القصاص؛ كما أن من وجب عليه قطْعُ اليمين سرقةً وقَصاصًا قُدِّمَ جهةُ القصاص، فإن كان يحتمل المحلُّ الواحد قتلاتٍ فليُسْتَوْفَ الكلُّ.

وأما ما استدلوا به فكلها ممنوعةٌ؛ فلا نسلم الحِنْثَ بالشركة في القتل، ومَن سلَّم يعتذِرُ بأن الحنث قد يحصل بالاسم المجازي إذا كان إطلاقُه غالبًا، وقد ينتفي مع الحقيقة إذا كان الإطلاق نادرًا، فلا يَتَّبِعُ الحِنْثُ الحقيقةَ، وأمثلتُه لا تخفىٰ.

أما الكفارة فقد قيل: إنها لا تجب علىٰ الكمال علىٰ كل واحدٍ، وإن سُلم فالواجب علىٰ كل واحدٍ/ ما يخُصُّه، والباقي شرطٌ لوقوع قدر الواجب عبادةً؛ فإن تصوير العبادات إلىٰ الشرع، ولها صورةٌ واحدة لا تتجزأ، فبعضُها لا يكون بعضَ العبادة؛ فمَن صلَّىٰ من صلاة الصبح ركعةً أو من الظهر ركعتين لا يقالُ: صلىٰ مِن الصبح والظهر بعضَه؛ بل لم يصَلِّ أصلًا، فبعض الرقبة وبعض الصوم لم يجعَلْ عبادةً في حق الكفارة؛ كما لم يُجعل ركعتا الظهر عبادةً في حقِّ الظهر، ولا بعضُ العبادة، فوجب الباقي ليصير المقصودُ عبادةً، ويُنَزَّلُ ذلك منزلةَ من ترَك صلاةً من خمس صلوات ونسيها، يلزمُه خمسُ صلوات خروجًا عن الواجب، والمقصودُ بالوجوب واحدٌ، ويجب علىٰ كل أحد أن يُمْسِكَ جزءًا من الليل قبل الفجر ليصِحَّ صومُه، فإنه ليس يمكِنُ تطبيقُ الإمساك علىٰ أول الفجر. [٣٢٦/ب]

وأما القصاص فقد نقول: إن الواجب علىٰ كل واحد بعضُه، والباقي جُعِلَ مَؤونةً في الاستيفاء ووسيلةً إلىٰ تأديةٍ للمصلحة الكلية التي بها تتحققُ

عصمةُ النفوس كما ذكرنا في مسألة قطع الأيدي[1]، وهو على خلاف القياس الجزئي، وعليه تخرج الأصبُعُ الزائدةُ؛ فإنها لا تُجعل مؤونةً، وكذلك إذا عفا أحدُ الشريكين لم يجعَلْ ما عفي عنه مؤونةً في حق الباقي؛ إذ لا مانِعَ من الجري على القياس الجزئي، والقياسُ منَع جعْلَه مؤونةً فإنه يناقض حُرمة الروح وعصمتَه إذا استُوفي تابعًا، ولكن في مسألتنا مراعاةُ هذه الحرمة الجزئية تَعْكِرُ على أصل العصمة والحرمةِ بالإبطال؛ بخلاف صورة العفو والأصبعِ الزائدة؛ فإنه لا ينبَعِثُ من ذلك ذريعةٌ عامة يَتوصَّلُ بها كل أحد إلى القتل فيمن يَبْغيه[2].

❊ **فإن قيل:** فاسْمُ القصاص مطلق شرعًا على الكلِّ، وموجَبُ كلامِكم أن البعض هو القصاصُ.

---

(١) وهي المسألة التي قبل مسألتنا هذه.

(٢) كذا اعتمد المصنف في رد قول الحنفية في هذه المسألة على إبطال أصلهم أن كل واحد يقع منه فعل القتل على الكمال، وهو فيه جانب كبير من الصحة، ولكن وجب هنا تقرير مذهبهم للإحاطة بمدركهم فيها، وقد بنى فقهاء الحنفية مذهبهم على أن الجماعة إذا قتلوا واحدًا، فإنهم غير مستحقين للقصاص جميعا، هذا قياسًا، وإنما وجب القصاص على جميعهم لحصول الإجماع على ذلك من جهة، وللاستحسان من جهة أخرى، ووجه الاستحسان أن القصاص شرع لحكمة الحياة، وذلك بطريق الزجر، ومعلوم أن القتل بغير حق في العادة لا يكون إلا بالتغالب والاجتماع؛ لأن الواحد يقاوم الواحد، فلو لم يجب القصاص على الجماعة بقتل الواحد لأدى إلى سد باب القصاص وإبطال الحكمة التي وقعت الإشارة إليها بالنص، يوضحه أنه لا مقصود في القتل سوى التشفي والانتقام، وذلك حاصل لكل قاتل بكماله كأنه ليس معه غيره، وهذا بخلاف العكس، وهو قتل الواحد للجماعة؛ لأن قتل الواحد للجماعة لا يغلب وجوده بل يندر، فلم يكن في معنى ما ورد الشرع به؛ فلا يلحق به، وإنا نقول: حق الأولياء في القتل مقدور الاستيفاء لهم، فلو أوجبنا معه المال لكان زيادة على القتل. ينظر: المبسوط، ١٢٨/٢٦، بدائع الصنائع، ٢٣٩/٧.

﴿ قلنا: ومتىٰ ورَد نصٌّ في تسمية الكل قصاصًا حقيقةً، وأصلُ الحكم في المسألة غيرُ منصوصٍ عليه، وإنما عمر ﷺ قال: لو تمالأَ عليه أهلُ صنعاءَ لقتلتُهم به، فاستُحسِنَتْ فيه أَيَالتُه، وتوبع عليه مِن غير أن تَمَيَّزَ عند المتابعين أن اسم القصاص واقعٌ علىٰ الجميع بطريق الحقيقة أو المجاز، فإن المتابعين أطلقوا هذا الاسمَ، فليس في هذا الاسم تعبُّدٌ، وإنما هو إطلاق الفقهاء، وهو صحيح في البعض بالحقيقة، وفي الباقي بالاستِتْباع، فأما دعْوىٰ تعبُّدٍ في هذه التسمية ـ ولا تعبُّدَ في نفس المسألة ـ غريبٌ.

❊ فإن قيل: فهو إذًا نِسبةٌ للشرع إلىٰ الظلم؛ إذ قتَل غيرَ القاتل.

﴿ قلنا: هذا كلامُ مَن لم يفهم الظلمَ، فالظلم من الشرع لا يُتصوَّرُ؛ إذ لو قابل عَشَرَةَ دراهمَ بدِرهمٍ واحدٍ مواخذةً للجاني بظلمه، لم يكن ذلك ظلمًا، فكيف يُنتسب إلىٰ الظلم بإلزام زيادة علىٰ المستوفىٰ في الدم، وقد ألزم في مؤونة الرد في المال أضعافَه، وإن كان بهذا يصيرُ ظالمًا، فكيف يخرج عن كونه ظالمًا بأن يَجعَلَ من ليس قاتلًا قطعًا قاتلًا؟! فهذا علىٰ التحقيق نسبةٌ له إلىٰ الكذبِ، والصدقُ والكذب في الخبر/ أمر ضروريٌّ لا يؤخَذُ من الشرع، [٣٢٧/أ] والظلمُ يُعْرَفُ بالشرع، فما نهىٰ عنه فهو الظلمُ، وما ورد به فليس بظُلْمٍ؛ علىٰ أنا إن سَلَّمْنا أن الكل واجبٌ قصاصًا فهو بِناءٌ علىٰ جَعْلِ الشرع إياه نازلًا منزلةَ القاتل بنسبتِه فعلَ شريكه إليه برابطة الاستعانة نسبةً تقديرية لا حقيقيةً لأجل رابطة الاستعانة واقتضاء المصلحة، وإذا ثبت من الشرع تقديرٌ علىٰ ظالم بنسبته أمرٍ[1] إليه، فمن أين يجب أن يقدَّر مثلُه علىٰ المظلوم؟ والجمعُ

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «أمراً»؛ وذلك أنه مفعول منصوب بالمصدر العامل عمل الفعل. والله أعلم.

إذا كانوا قاتلين فهم ظَلَمةٌ، فإن أسقط الشرع حكمَ عددهم وكثرتهم لظلمهم، فمن أين يجب أن يسقِطَ حُكْمَ عددهم إذا كانوا مظلومين؟! وهم في مسألتنا مظلومون، فينبغي أن يُرعىٰ حقيقة الأمر؛ إذ لا مانعَ منه أصلًا.

※ **فإن قيل:** فإذا تمالأ أولياء القتلىٰ وقتلوه لِمَ قلتم: إنه يُكتفىٰ به؟ وإذا قتل عبدٌ جماعةً لم قلتم: يُقْتَل بجميعهم؟ وإذا قَتل في قطع الطريق جماعةٌ لِمَ قلتم: يُقتل بجميعهم؟

۞ **قلنا:** إذا اجتمع أولياء القتلىٰ فكل واحد مستوفٍي بعضَ حقِّه؛ هذا هو المختار فيرجع في الباقي إلىٰ الدية.

وأما العبد فيقتل بالأول أو بالقُرعة، ويكون كالحر المفْلس إذا قتل جماعةً، فأما أن يُقتَلَ بالجميع فلا.

أما قطع الطريق فكذلك نقول علىٰ رأي ابنْ سُريجٍ، ومن سلَّمَ فالعذر فيه واضح؛ فإن حق القصاص صار مغمورًا ثَمَّ بالحدِّ وبطَل خيرةُ المستحقِّ، وثبت التحتُّمُ في الاستيفاء حتىٰ لم يسقُطْ بعفْو ولي القتيل، فغُلِّب مشابِهُ الحدود، وتطرَّقَ إليه التداخلُ، والله أعلم.

مَسْأَلَة: موجَبُ العَمْدِ القصاصُ أو الديةُ؛ أحدهما لا علىٰ التعيين، والخيرةُ إلىٰ المستحِقِّ في التعيين[1]، وقال أبو حنيفةَ: الواجبُ فيه القَوَدُ

(١) ينظر: مختصر المزني، ٣٤٥/٨، والحاوي الكبير، ٩٥/١٢، والمهذب، للشيرازي، ١٨٩/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٣٧/١٦، ومنهاج الطالبين وعمدة المفتين،=

دونَ الدية[1].

ولا تنكشف المسألة إلا بالنظر في ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: الرجوع إلىٰ الدية عند طريانِ العجز عن استيفاء القصاص، وذلك بموتِ مَن عليه القصاصُ، أو بأنْ قُتِلَ قصاصًا أو رجمًا أو بأن سَقَطَ العُضوُ المستحَقُّ قصاصًا بآفة سماوية، ففي جميع ذلك يُرجع إلىٰ الدية عندنا، وعنده لا يُرجع.

فنقول: تعذُّرُ القصاصِ لا بسبب من جهة مستحِقةٍ، فيُرجع إلىٰ المال؛ كما لو قطع الأقطَعُ يدَ غيره وكان له يدٌ قُطِعَت قصاصًا أو سرقةً، أو كما لو عفا أحد الشريكين.

والتحقيق أن الخصم إذا سلَّم وجوب الدية عند عفْوِ أحد الشريكين وعند القطع في الطرف قصاصًا أو سرقةً، وهذه تعذُّراتٌ طارئةٌ، وسَلَّمَ أيضًا وجوبَه علىٰ الأقطع إذا قَطع، وعلىٰ الأبِ فقد اعترَف بأن العَمْدَ صالحٌ لأن

= ص٢٧٧، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٥٢، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٤٧٥/١٨، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو المقدم في المذهب. ينظر: المغني، ٣٦١/٨، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ١٠٩/٦.
وعلىٰ هذه المسألة تنبني الأطراف الثلاثة التي يذكرها المصنف ﷺ فيما يلي.

(١) وهو مذهب المالكية أيضًا، ورواية عن الإمام الشافعي وأحمد. ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٦٠/٢٦، وتحفة الفقهاء، ٩٩/٣، وبدائع الصنائع، ٢٤١/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤٥٤/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٢٣/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٩٨/٦، والبيان والتحصيل، ٧٨/١٦، وحاشية الصاوي علىٰ الشرح الصغير، ٣٣٦/٤، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٤٤٢/١٨، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ١٠٩/٦.

يكونَ سببَ الوجوب عند العجز عن القصاص؛ إما بسبب طارئٍ أو بسببٍ مقارن.

ويقع هذا الاعترافُ بموجب هذه المسائل ضروريًّا، فالآن يقع النظر في جهات التعذُّرِ، فلا فرق بين جهة وجهةٍ، والفقه الذي ذكرناه شاملٌ للكل.

❊ **فإن قيل**: أما إيجاب الدية علىٰ الأب وعلىٰ الأقطع فسببه الصيانة عن الإهدار؛ فإن القصاص ممتنع في الابتداء، فلا بد وأن يكون للقتل موجَبٌ، فأما إذا/ تمكنَّا من إيجاب القصاص فقد اندفع عنا غائلةُ الإهدار، [٣٢٧/ب] فبعد ذلك ننظر إلىٰ معنًىٰ آخَرَ في الطوارئ، فإن فات محل القصاص فواتًا مطلقًا فنقولُ: الحقُّ متعينٌ، وقد فات محلُّه، فيفوت الحق ضرورةً ككل حق تعلَّق بعينٍ إذا فاتت العينُ، وهو كحقِّ الرهن إذا تعلق بالعبد أو أرش الجنابة؛ فإنه يفوت بفواته ضرورةً، نعم لو أدَّىٰ به حقًّا واجبًا أو وجب بسببه عِوَضٌ، فالمستوفىٰ بعوَضٍ كأنه غيرُ مستوفًىٰ، وهو باقٍي في حق المُعْتاضِ ومؤدِّي الحقِّ، فلا جرَم إذا فات اليد بأن قُطعت قصاصًا أو سرقةً، فيثبت الرجوع إلىٰ المال؛ لأنه باقٍي حُكْمًا في حق مَن أدَّىٰ به حقًّا واجبًا، فكأنه لم يَفُتْ؛ بخلاف ما إذا أُسقطت بآفةٍ سماوية فإنه فات حِسًّا وحُكمًا، وهو العذر عن عفو أحد الشريكين؛ فإن محل القصاصِ ـ وهو الروح ـ قائمٌ لم يفُتْ في حقِّ مَن عليه، فلِمَ يتعطلُ في حق من له؟

ولا يَرِدُ علىٰ هذا إلا القتلُ رجمًا أو قصاصًا، والعذر عنه أنه لم يمكِنْ أن يقالَ: كأنَّه باقٍ في حقِّه، وكأنه أدَّىٰ به حقًّا واجبًا عليه؛ إذ الأداء إنما يُعقل إذا كان المؤدي غيرَ المؤدىٰ حتىٰ يمكن أن يقالَ: كأنه باقٍ في حقه،

فيكون المبقَّىٰ غير المبْقَىٰ له، وأما ها هنا لا مُبْقىٰ له ولا مؤدَّىٰ؛ فإنه فات، فإلىٰ من يُنسب البقاءُ؟ وكيف يقال: إنه باق في حقه؛ وقد عُدم بكليته؟

والجواب عن هذه الأعذار المتكَلفة لهم ظاهرٌ، وطريق التخبُّطِ في هذه المناقضات المتهافتة بيِّنٌ، ونحن نقتصر علىٰ فنٍّ واحد يشمل الكل، فأما التفصيل فيقدِرُ عليه كل مبتدئٍ وشادٍي.

ونقولُ: حيث قدَّرتم بقاء الحق حِسًّا في العفو وحكمًا في قطع السرقة والقصاص، وجعلتم ذلك سببًا في الرجوع إلىٰ المال، إنما يستقيم ذلك أن لو كان المرجوع إليه بدلَ مَا بقي حتىٰ يُنظَر إلىٰ دية مَن عليه القصاص كان امرأةً أو رجلًا، ولا ينظر إلىٰ بدلِ مَن له؛ كما في فوات العبد المرهون والجاني وغيره، وليس الأمر كذلك بل الرجوع إلىٰ بدلِ القتيل والعمد ليس يخلو؛ إما أن صَلح أن يكون سببًا لإيجاب بدل القتيل أو لم يصلح، فإن لم يصلحْ فمهما تعذَّر ما صلح له فيستحيلُ الرجوع إلىٰ ما لم يصلُحْ له السببُ، وينزَّل ذلك منزلة قولهم: إن البُضع لا قيمة له شرعًا، وإنَّ الشهود لو شهدوا وفوَّتوا مِلكَ البضع ولم يمكن إيجابُ الحدِّ، فلا يلزمهم المهرُ؛ لأن الشهادة لا تصلح لذلك، والبضع لا يقوَّم إلا علىٰ مُتلِفٍ عجزنا عن إقامة الحد عليه، فإذا عجزوا عن حد الشهود لم يعدلوا إلىٰ المهر؛ لأن السببَ غير صالح له، وإن كان السبب صالحًا له عند العجز فقد صار نسبةُ الدية إلىٰ الدم نسبةَ القيمة إلىٰ المثل، ومهما تعذَّرَ استيفاءُ المِثْلِ بأيِّ سبب كان لم يُنظرْ إلىٰ تفصيله، وعُدِل إلىٰ القيمة؛ فليكن كذلك في مسألتنا.

وهذا كلام كليٌّ لا مخرج عنه أصلًا، وهو دليل قاطع في إثبات أن

العمدَ سبب صالح لإيجاب الدية والقصاص/ علىٰ التلاحق؛ كما يصلح [١/٣٢٨] الإتلاف لإيجاب المثل والقيمة في المِثْليَّات علىٰ التلاحق.

الطرف الثاني: أن نترقَّىٰ منه إلىٰ إثبات جواز الرجوع إلىٰ الدية مهما أراده المستحِقُّ مع القدرة علىٰ القصاص؛ فنقول: فُوِّتَ عليه مُتقَوَّمٌ فحَصْرُ حقه في العقوبة إجحافٌ به؛ كما إذا كان رأسُ الشاجِّ أصغرَ من رأس المشْجُوج، أو كان يدُه ناقصة بأصبعٍ.

والدليل علىٰ كونه متقومًا ما تقدم في الطرف الأول؛ وهو وجوب الرجوع إلىٰ الدية عند العجز.

❊ **فإن قيل**: إذا كان رأس الشاج أصغر فلم يتمكن من مثل حقه ففي حصْرِ حقه فيه إجحافٌ، وأما ها هنا تمكَّن من المثل.

والجواب من وجهين:

الأول: من طريق التضييق؛ وهو أنَّا إذا فرضنا الكلام في واحدٍ قَتَل جماعة أو في امرأة قتلت رجلًا، فلا نسلم أنه تمكَّن مِن مثل حقِّه؛ بل ما تمكنوا منه ناقصٌ، ولا فرق عندهم.

والثاني: وهو التحقيق أنه وإن استوىٰ الرأسان فلم يتمكَّنْ من مثل حقه؛ فإن المثلَ هو إعادةُ ما كان، وإعادةُ ما كان غيرُ ممكنٍ، وإذا لم يُتمكن من التحصيل، وإنما تُمكِّن من التعطيل والتفويت، فأيُّ أَرَبٍ له في كونه مثلًا؟! والمثل حيث روعي في الضمانات لمن يُرْعَ لعينه؛ بل روعي لأن الجبرَ لا يحصل إلا به.

وأصل الجبر ها هنا فائتٌ، ولما وجب الضمان عندهم إذا أراق خمرًا علىٰ ذميٍّ، وتعذَّر تحصيل الخمر من المسلم تسليمًا إليه لم يغْنِه أن يقال له: إنْ قَدِرَتْ علىٰ إراقةِ مثلِ خمرك عليه، فأرِقْ مثله؛ فإن الإراقة غيرُ محذورة إن كان التسليم محذورًا. ولكن قيل: وأي فائدة في كونه مثلًا إذا كان لا يحصُلُ له، فإذًا دلَّ أن حصرَ الحق في القصاص أبدًا إجحافٌ؛ لأنه جبر علىٰ تفويت محضٍ يتعلق به غرضان؛ الزجرُ والتشفِّي.

أما فائدة الزجر فلا تخصُه بل تعُمُّ كافة الخلْقِ، وأما التشفي فيختلف بالطباع؛ فرُبَّ إنسانٍ لا يبْغي التشفيّ؛ لا سيما إذا قَتَلَ أحدُ ابنيه الآخَرَ، أو أحَدُ أخوَيه، أو كان القاتلُ خسيسًا والقتيلُ شريفًا، فيُترفع عن المقابلة به، أو كان وليُّ الدم ضعيفًا فقيرًا، أو قَطَعَ يدَ الرجل الفقيرِ الكَسوبِ فيقول: وأيُّ غَرَضٍ لي في قطعِ يدِه؛ وقد فات كَسْبي؟ وتسليمُ ألف دينار إليَّ يقوم مقامَ اليدين بوجهٍ ما، ويَنْزِلُ منزلةَ بقاء اليدين؛ فإنهما لو بَقِيَتا ما كنتُ أكتسِبُ بهما أكثر من هذا القدر.

فهذا الغرضُ عند كلِّ منصف في تجويز الرجوع إلىٰ الدية أظهرُ من التعليل بصِغَرِ رأس المشجوج؛ فإنه يقالُ له: إن كنت تطلب الدية لأن رأسه ليس مثلًا لرأسِكَ، فالدية أيضًا ليست مِثْلًا، فَلِمَ تَعدِلُ مما هو مِثْلٌ في الأصل مفارقٌ في القَدرِ إلىٰ ما لا مماثلةَ له في الأصل والقدْرِ والتفصيلِ.

فتعليلُ جواز العدول بالأسباب التي ذكرناها أظهرُ من تعليله بتفاوت الرأس؛ مع أن التشفِّيَ والزجْرَ حاصلٌ به علىٰ الكمال.

وهذا قاطعٌ في هذا المِعْرَضِ، والفقهُ الكليُّ فيه أن الدية واجبة في

الخطأِ، والعمْدُ يشتمل علىٰ الخطأ وزيادةٍ، وهو العُدوانُ، فلو حُصِر الحق في العمد في الدية بَانَ منه فسادٌ عظيم؛ فإن الأموال تُحتَقَرُ في مقابلة الأحقاد، وإن حَصر ما/ في القود فهو إجحافٌ بوليِّ الدم؛ فإنه لا فائدة فيه [٣٢٨/ب] إلا التشفِّي، وهو مختلِفٌ بالطباع والأشخاص كما سبق، وإن جَمَع بينهما فهو إجحافٌ بالقاتل؛ لأنه إذا قَتَل فقد فُعِل به مثلَ ما فعله، والزيادةُ علىٰ المثل إسرافٌ، فكان الطريق القويمُ ردَّ الخيرةِ إليه؛ لأن القصاص والدية بدَلان لا يتناسبان حتىٰ يُكْتفىٰ بأحدهما عن الآخر؛ بل هما لِغَرضينِ متباعِدين؛ بخلاف المثل والقيمة.

الطرفُ الثالثُ: الكلامُ في أن الدية التي أثبتْنا جوازَ أخْذِها مهما عفا المستحِقُّ عن القصاص يُحكم بأنها وجبت مع القصاص بالعمل علىٰ نسبة التخيير أو علىٰ نسبة الترتيب، وقد اختلف فيه قول الشافعيِّ؛ فقال في قولٍ: هو علىٰ نسبة التخيير كالخصال المتعددة في الكفارة المخيرةِ، وقال في قولٍ: علىٰ نِسبة الترتيب، فتجِبُ الديةُ بالعمد، ولكن عند عفو المستحق عن القصاص أو عند تعذُّرِه.

وهذا الآن تردُّدٌ علىٰ تقديرين لا يتعلق به أمر عمليٌّ، والخوض بطريق الظن فيما لا تتعلق به فائدةٌ عملية في الفتوىٰ لا معنىٰ له، والفقه الذي ذكرناه يدل علىٰ إثبات قُدرة الولي علىٰ الرجوع إلىٰ المال بخِيرتِه، أما أحد هذين التقديرين فليس يتعين بدلالةٍ فقهيةٍ، ولعلَّ أقربَ ما يُستدل به عليه مع أنه راجعٌ إلىٰ تقديرٍ. وعِبارةُ قولِه ﷺ: «**أَمَا أَنْتُمْ يَا خُزَاعَةَ؛ فَقَدْ قَتَلْتُمْ هَذَا القَتِيلَ، وَأَنَا وَاللهِ عَاقِلُهُ، فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيلًا، فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ؛ إِنْ أَحَبُّوا**

قَتَلُوا، وَإِنْ أَحَبُّوا أَخَذُوا العَقْلَ»[1]، فلفْظ الحيرةِ والترديد بينهما ظاهرٌ في أن الواجب أحدُهما لا بعينه، وإن كان محتملًا للتعبير به عن التعلُّقِ بمحبته، وأنَّ وجوبه حاصل مهما أحبَّ بالإعراض عن القصاص، والحديث دليل في نفس المسألة في الطرف الثاني الذي هو غمرةُ الكلِّ؛ وهو ربطُ طلب الدم بمحبة الوليِّ.

وقولُهم: إن المعنيَّ به المصالحةُ والأخْذُ عند عرض المال؛ تركٌ للظاهر من غير قياس وضرورةٍ؛ بل القياس والضرورة علىٰ وَفْق الحديثِ كما تقدم، والله أعلم.

مَسْأَلَة: القتلُ بالتخنيق والتغريق وبكلِّ مُثَقَّلٍ لا يُتصوَّرُ الخلاصُ منه أو يبعُدُ الخلاصُ منه ـ وهو كلُّ ما يُقصد به القتلُ غالبًا ـ مُوجِبٌ للقصاص[2].

وقال أبو حنيفةَ: لا يتعلق القصاصُ إلا بالجراحة؛ سواء حصلت بالمثقَّلِ أو بغيره[3]، ويشهَدُ لبُطلان مذهبه قولُه ﷺ: «مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ،

---

(١) أخرجه أحمد (٢٧١٦٠)، وأبو داود (٤٥٠٤)، والترمذي (١٤٠٦)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، ٣٦/١٢، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٣٩/١٦، والوسيط، ٢٥٥/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٣٦/١١، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: الذخيرة، للقرافي، ٣٢١/١٢، والشرح الكبير، للدردير، ٢٤٣/٤، والمبدع شرح المقنع، ١٩٣/٧، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٢٥٥/٣.

(٣) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٢٢/٢٦، وبدائع الصنائع، ٢٣٤/٧، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٧١١/٢، والاختيار لتعليل المختار، ٢٩/٥، والعناية شرح الهداية،=

وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ، وَمَنْ نَبَش قَطَعْنَاهُ»[1]، وفعْلِه ﷺ؛ إذ رَضَخَ رأسَ يهوديٍّ كان رضَخ رأسَ جاريةٍ لا وَضاحَ لها[2]، وسائرُ عمومات القصاص مِن قوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[3]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[4]، وقوله: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ»، فنتعلق بالعموم ونضطرهم إلىٰ إقامة دليل قياسيٍّ علىٰ التخصيص، ويعجِزون عنه؛ إذ القياس الكلي ـ وهو تحقيق العصمة وحسمُ الذريعة ـ يشهد لنا، والقياس الجزئي أيضًا كذلك، ولكن الطريقة المثبتة التي نَسوق مثلَها في هذا الكتاب هو أن نقولَ: العملُ سببٌ للقَوَدِ، وهذا عملٌ، فكان سببًا للقود/، فهما مقدمتان ففي أيِّهما النزاعُ؟ [٣٢٩/أ]

※ **فإن قالوا:** لا نُسلم أن العمد سبب للقود.

۞ **قلنا:** الدليل عليه قوله ﷺ: «**العَمْدُ قَوَدٌ**»[5]، ولم يخرج من هذا العموم أمرٌ يرجِع مأخذه إلىٰ نفس العمد؛ بل ما يرجع النظر فيه إلىٰ أحوال القاتل والقتيل كالأب مع الابن والسيد مع العبد ونظائره، ولم ننصِبِ التعليل للوجوب المفصَّل، بل نصَبْناه للسببية المطلقة.

= ١٠/٢٣٠، والبناية شرح الهداية، ٩٣/٧، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٧٥/٥، والدر المختار، ٥٤٢/٦..

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ ٤١٥/١٦، وفي معرفة السنن والآثار (١٧١٨٥)، وقال: وفي هذا الإسناد من يُجْهَلُ.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٩٥).

(٣) سورة الإسراء، جزء من الآية (٣٣).

(٤) سورة البقرة، جزء من الآية (١٧٨).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٣٤١)، وابن أبي عاصم في الديات (١١٥، ٢٨١).

فإن سلموا أن العمْدَ سببُ القَود وأنكَروا المقدمة الثانية ، وهو كونُ هذا عمْدًا ، وهو معتَقَدُهم .

فنقولُ: بطلانُ هذا ضروري في العقل والشرع ؛ أما العقل فقاضٍ بأن التخْنيقَ والتفريق أقوىٰ جهات العمل في القتل ، وكذلك القتل بالرجم بالحجارة والمثقَّلاتِ .

وأما الشرع فقد ورد برجم الزُّناة ، ويتسحيل أن نُتَعبَّدَ بالخطأ أو بشِبْهِ الخطأ ، فيقال لنا: اخْطَؤُوا بالقتل ؛ وهذا القدر كافٍ ، وهو قاطعٍ مستغنِي عن التقرير ؛ بل تقرير الضروريات لا يزيدُها إلا خفاءً ، وهذا من ضروريات الشرعِ .

وإن أردنا أن نخوض في حقيقة العمدِ فنقول: ليس للعمْدِ حَدٌّ واحدٌ ؛ بل له رُتْبتان متفاوتتان ؛ الرتْبة العليا: ما لا يُتصوَّرُ الخلاص منه ؛ كجَزِّ الرقبة والقَدِّ بنصفين ، وفي مرتبتهما التخنيقُ والتغريقُ ، فلا يُتصوَّرُ الخلاص منهما .

الرتبة الثانية: ما هو طريقٌ مفضٍي إلىٰ الهلاك في نفسه غالبًا علىٰ الأكثر ، ولكن يمكن تداركُه ، وحسمُ طريق الإفضاء بالمعالجة ؛ كقطع اليد والرِّجْلِ وسائر الجراحات الواقعة علىٰ البدن الذي له غَوْصٌ في الباطن لا ما يخْدِشُ البَشْرَةَ ، أو ما يقاربُها ؛ فإن جملة الجراحات الغائصة طريقٌ إلىٰ الهلاك في الأعمِّ الأغلب ، ولكن يمكن مقابلتُها بالعلاج ، فألحَقَ الشرع هذه الرتبة الغالبةَ بالرتبة القاطعة احتياطًا. والقتل بالمثقَّلات العظمِ هو كذلك ؛ فإنه طريق مهلِكٌ علىٰ الأكثر ، فالتحق بالتخنيق كما التحق الجراحاتُ بحَزِّ الرقبة ، وكما التحق التخنيقُ بحزِّ الرقبة .

أما الرتبة الأخيرة: هي التي لا تقتُلُ إلا علىٰ الأقل النادر، فلا يكون طريقًا كالسَّوطِ والعصا الخفيف المُعَدِّ للتأديب والحدِّ، فهو كغَرْز الإبرة في العقِبِ، أو فيما ثَخُنَ من اليد والرِّجْلِ، وفيما لا يجاوز البشرة وما يقاربه من المواضع التي ليست مقتلًا، فيلتحق بهذه الرتبة، ويُلحق بشِبْهِ العمد، ولا يُعَلَّقُ القصاص به أصلًا.

❊ **فإن قيل:** وجوب القصاص بغَرز الإبرة والجرح اليسيرِ ولا يُقصد به القتل غالبًا دليلٌ علىٰ أن القصاص منوطٌ بصورة الجرح لا بقصد القتل.

۞ **قلنا:** غرْزُ الإبرة إن لم يُعْقِبْ في المحلِّ ورمًا وألمًا شديدًا لم نُوْجِبِ القصاصَ وإن غاص غَوْصًا أعقب وَرَمًا وألمًا شديدًا؛ فهذا يُقْصد به القتلُ ويُفْضي إلىٰ القتل غالبًا إن لم يُتدارَكْ بالعلاج، وقد لا ينفع العلاج أيضًا، وكذلك إذا صادف الإبرةُ مقتلًا، فأما إذا صادف البشرة وما قاربها أو غاص علىٰ اللحم ولم يتورَّمِ المحلُّ، فمِثْل هذا لا يوجب القصاصَ علىٰ المذهب الصحيح.

والمثقَّلُ الذي يُرَضِّضُ المحلَّ ويُعْقِبُ الألم الشديد والورمَ مُوجِبٌ للقصاص أيضًا، وهو في معناه، فلا فرق.

❊ **فإن قيل:** وهذا يختلف باختلاف/ الشخصِ ومحلِّ الضرب وقوةِ [٣٢٩/ب] الضارب، فمن يقوىٰ علىٰ ضبطه؟ وكيف السبيل فيه؟

۞ **قلنا:** كل حكمٍ مردودٌ إلىٰ العادة، فيتطرَّقُ إليه أيضًا نوعٌ من الجهالة، ولكن يضبَطُ بطريقه، فمن سرق ثوبًا يساوي دينارًا فقولُ المقوِّمين

فيه قد يختلف، وإنما صورة اليقين إذا كان يساوي دنانيرَ، فأما إذا قارب الدينارَ فيحتمل ذلك وأقَلَّ من حَبَّةٍ، والقطع يسقُطُ به.

ولكن قيل: إنْ عُلم أنه يساوي قُطِعَ، وإن عُلِم أنه لا يساوي لم يقطَعْ، وإن شُكَّ فالأصل دفْعُ العقوبة، فكذلك القول في كل صورة من القتل.

الجواب الثاني: أن الخَصْمَ يقتُلُ بالمثَقَّلِ إذا حصل القتلُ به في قطع الطريق، ولا شك في أنه لو صَفَعَ قاطعُ الطريق إنسانًا صفعةً واحدةً، فاتفق أنه مات عَقيبَه لم يجعَلِ الصافعَ قاتلًا؛ بل يشترِطُ ضربًا مؤْلِمًا يُعلم حصولُ الموت به؛ فَبِماذا يُضْبط القول فيه؟

فنحن نحكم علىٰ الإطلاق بما يحكُمُ به الخصمُ في قطع الطريق علىٰ الخصوص.

الثالث: هو أنا نقول: الضبط للعمد عندنا كلُّ فعل قُصِد به عينُ الشخص، وعُلِم حصولُ الموت به قطعًا، وحدُّ شِبه العمد ما لا يُعْلَمُ قطعًا أن الموت حاصلٌ به؛ بل يحتمل أن يكون سببًا مميتًا، واحتمل أن يكون الموتُ فجأةً، أو بأمرٍ آخر.

وإن علم قطعًا أن الموت لم يحصُلْ به كالصفعة الخفيفة التي لا تؤلِمُ إيلامًا ظاهرًا فلا يحالُ عليه أصلًا، وهذا الضبط يشمَلُ المثقَّلَ والجارحَ شمولًا واحدًا، وهو الذي اخترناه في ضبط المذهب في كتاب «التلفيق بين الترتيب والتحقيق» المصنَّفِ في مجرَّدِ المذْهَبِ.

❊ **فإن قيل**: فهذا إيجابُ ضمانٍ بالشكِّ.

۞ **قلنا**: هذا معنىٰ شِبْهِ العمد، وهو منْشَأُ الشُّبهة، وأصله إيجابُ غُرَّةِ الجنين علىٰ الجاني علىٰ بطن الحامل، ومعلومٌ أن موت الجنين قبل الجراحة بسببٍ آخر ممكنٍ، وموتُه به ممكنٌ، ولكن عند تعارُضِ الاحتمال أحال الشرعُ الحكمَ علىٰ سبب ظاهرٍ، وهو الجنايةُ، وعلىٰ هذا وَضَعَ قاعدةَ شِبه العمد.

الجواب الرابع: أن هذه مطالبةٌ بالضبط وشروعٌ في التفصيل، إنما يستقيم لمن يعتقِدُ الأصلَ، ولا يجوز أن يرَدَّ الأصلُ الذي دلَّ القياسُ والنصوص عليه بسببِ عُسرٍ يُذكر في ضبط التفصيل، فلو ورد نصٌّ بوجوب القصاص بالمثقَّلِ لكان لا يُرَدُّ بعُسْرٍ في ضبط التفصيل، وقد ورد النصُّ، فغايةُ دليلِنا أن يُنَزَّلُ منزلةَ النصِّ، فكيف يُدفع بالمطالبة بضبط التفصيل؟!

❊ **فإن قيل**: إذا اشترك جماعة في الضرب بالسياط فضرب كلُّ واحد سوطًا، ومات المضروب؛ إنْ أوجبتم القصاصَ علىٰ جميعهم، فقد جعلتُم السوطَ الواحد عمدًا، وهو في نفسه شِبْهُ العمدِ، وإن أسقطتُم، فهذه الأفعال إذا لم توجِبِ القودَ علىٰ الجمع فينبغي ألَّا توجِبَ علىٰ الواحد، وينعكس ذلك في الجراحات.

۞ **قلنا**: فيه ثلاثة أوجهٍ؛ فقد قيل: يجب، وقيل: لا يجب، وقيل: إن صدر عن تواطُؤٍ يجِبُ، وإلا فلا، وكيف ما رُدِّدَ الأمرُ فهو نظرٌ في التفصيل، مبنيٌّ علىٰ ما يَستقِرُّ عليه الرأيُ، فمن أين يلزم منه تَرْكُ القاعدة؟

ولو اعتقد أبو حنيفة وجوب/ القصاص بالمثقَّلات بنصٍّ سَمِعَه، ماذا كان [١/٣٣٠] يقوله في هذه الصورة؟ أكان يحْكُم فيها بالرأي الأرجحِ؟ أم كان يرُدُّ بسببِ

عُسرِ الفتوىٰ فيه الأصلَ، فنَعلم قطعًا أن الأصل لا يُرَدُّ بسبب التفريعات الغريبة، فلا يلزم الكلام علىٰ مثل هذا السؤال بحالٍ.

❊ **فإن قيل**: ثبت في الشرع أن القصاص يسقُطُ بالشبهة، وقد تطرق ها هنا شبهةٌ إلىٰ الآلة وأُخرىٰ إلىٰ المحلِّ، أما الآلة فهو أن السوط والعصا غيرُ موضوعٍ للقتل والقتال، وغيرُ مُعَدٍّ له، فالموالاة به، ولا تُغَيِّرُ وضْعَه.

والدليل عليه أن القاصد إلىٰ القتال لا يستعد بهذه الآلات، وأما شبهة المحل فهو أن القتل عبارةٌ عن إزهاق الروح بهدْمِ البِنية ظاهرًا وباطنًا، والجرح هو الذي يهدم ظاهرًا وباطنًا.

أما المثقَّلُ فيهدم باطنًا والبنيةُ معتدلة ظاهرًا، فتقاوَم الأمرُ فيه، وصار القتيلُ شبيهًا بالميت من وجه وبالقتيل مِن وجهٍ، فكان ذلك شبهة.

والجوابُ أن نقولَ: هذه وسوسةٌ وليست بشبهةٍ، أما قولهم: إن الآلةَ غيرُ معدَّةٍ للقتال، فيبطُلُ بالنار؛ فإنها لا تُعَدُّ للقتال.

وإن زعموا أن الرميَ بالنَّفاطات مِن عادة القتال، فكذا المجانيقُ، ويبطُلُ بالقدوم والمِيشارِ والإبرة والمِقَصِّ والمسلَّةِ، فإنَّ هذه أعدت للصناعات والحِرَفِ، ويتعلق القصاص بها؛ بل نبطله بالقلم الموضوع للكتابة؛ فإنه إذا جُرح به وجب القصاصُ، وكذلك السِّنُ والظُّفْرُ، وكل خشبة مُحَدَّدةٍ، وكذلك يبطل بالعصا إذا شَقَّ اللحم وجَرح؛ فإنه لم ينقلِبْ للقتال بأن حصَل به الشَّقُّ.

❊ **فإن قيل**: إذا حصَل الشقُّ بهذه الأسبابِ فقد شارك آلة القتل في

كونه جارحًا؛ وهو خاصيتها.

❁ **قلنا:** وإن لم يجرَحْ فقد شاركها في كونها قاتلًا، وهو المطلوبُ؛ فالمشاركة في الأصل المقصود أولىٰ بالمراعاة؛ فإن الجراحة مُقَدِّمةُ السراية المزْهِقة غيرُ مرادة لعينها، ثم أنتم تنظرون إلىٰ الشبهة وبالمشاركة في الجراحة لم تخرج عن كونها مفارقة في الإعداد للقتل والقتال، فإن قامت الشبهة بكل وسوسة فهذا أيضًا لا يتقاعد عن رُتبة الوساوس.

وأما شبهة المحلِّ فهو أرَكُّ من الأول؛ من حيث إنهم قالوا: حقيقةُ القتل هدْمُ البِنية ظاهرًا وباطنًا، وهذا محلُّ النزاع، وليس الأمر كذلك؛ بل حقيقة القتل إزهاقُ الروح بفعل مقصودٍ، فهذا التحكم رَتَّبوه علىٰ اعتقادهم، ولو صح اعتقادهم الذي هو مبنىٰ التحكم بهذا لاستَغْنوا عن وضع هذا الحدِّ.

ثم نقولُ: إن كان عبارةً عن هدم البِنية فقيام البنية بانتظام العظام واللحوم، فإذا تَرَضَّضَتْ فعدَمُ انخِراق البشرة لا يمنعُ وجودُه هَدْمَ البنية؛ إذ البنية بانتظام الأجزاء المركبة لا بالغِلاف والجِلْدُ كالغلاف لنظام البدن، فلِمَ نُظِر إليه ولم ينظُرْ إلىٰ ما به التركيب؟ ولو سُلِخَتِ البشرة لم تنتصِبْ منه بنيةٌ قائمةٌ، وتبقىٰ البنية مركَّبة علىٰ انتظامها بعد سلخ البشرة، فليس قوامُ البناء بالجِلْدِ، بل بتركيب اللحم والعظم.

ثم ما ذكروه باطلٌ/ بما لو أدخل آلة جارحةً في حلْقِه أو في منفذٍ آخر [٣٣٠/ب] وجرح باطنه؛ فإنه يجب القصاصُ، وظاهر البنية معمورةٌ، وهو مُشْبِهُ الميت من حيث الظاهرُ.

فإن زعموا أن البنية خربت في الباطن.

۞ قلنا: ومَن رُضِّضَ عظامُ رأسه بحجر الرحا، فالبنية معمورة من حيث الباطنُ أم خَرِبةٌ؟ فلا بد من الاعتراف بالخراب من حيث الباطنُ، فدل أن ما ذكروه خيالات.

❊ فإن قيل: فقد قال ﷺ: «أَلَا إِنَّ قَتِيلَ العَمْدِ الخَطَأِ قَتِيلَ السَّوْطِ وَالعَصَا فِيهِ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ»[1]؛ وأنتم توجبون فيه القصاص.

۞ قلنا: لا؛ بل لا نوجِبُ فيه إلا الديةَ، والعصا والسوطُ عبارة عما يخِفُّ وتنالُه الأيدي، ولا يجب القصاص به إلا إذا توالىٰ وجاوَزَ حَدَّ التأديب، وليس ذلك مرادًا بالعمومِ؛ كما أنه لو شَقَّ البشرةَ لم يكن عندكم مرادًا بالحديث، والله أعلم.

❊ مَسْأَلَة: المكرَهُ علىٰ القتل يلزمُه القَوَدُ في القول المنصور في الخلاف[2]؛ خلافًا له[3]، وطريق نصرة هذا القول الاستنادُ إلىٰ عمومٍ في

(١) أخرجه أحمد (٢٣٤٩٣)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٦٩٧٥)، وأبو داود (٤٥٤٩)، وابن ماجه (٢٦٢٨).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، ١٨٦/٢، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١١٥/١٦، والوسيط، ٢٥٩/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٥٣/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٤٢/٩، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ١٧٩/٤، والفروع، ٣٦٣/٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٥٣/٩، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٢٦٢/٣.

(٣) ينظر: تحفة الفقهاء، ٢٧٤/٣، وبدائع الصنائع، ١٧٩/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢٧٤/٣، والاختيار لتعليل المختار، ١٠٨/٢، وتبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٨٦/٥، والبناية شرح الهداية، ٥٨/١١، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، والبحر الرائق=

إيجاب القود وإرهاقُ الخصم إلىٰ بيان وجه انقطاع الفعل وإضافتِه عن المكره.

فنقول: قال اللهُ سبحانه: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾(١)، وعُلم أن السلطان الثابتَ القصاصُ، فثبت علىٰ الظالم بالقتل، ثم إن كان الظالم واحدًا اختُصَّ به، وإن اشترك جَمْعٌ في الظلم اشتركوا في تعلُّقِ سلطان الولي بهم، والمكرَهُ شريكٌ للمكرِه في الظلم بالقتل، فشاركه في تعلُّقِ سلطنة ولي المظلوم به.

❊ فإن قيل: ما الدليلُ علىٰ كونِه شريكًا في الظلم بالقتل؟

❁ قلنا: أما المكرَهُ فكونه ظالمًا بالقتل متفَقٌ عليه بيننا، وأما المكرِهُ فكونه قاتلًا معلومٌ بالحِسِّ، وكونه ظالمًا معلومٌ بالإجماع؛ فإنَّ خطاب تحريم القتل مستمرٌّ عليه، فقد قيل له: لا تقتُلْ. والظلمُ بالقتل عبارة عن وضع القتل في غير موضعه الشرعيِّ؛ أما وضعه القتلَ باختراط سيفه وحَزِّه رقبتَه محسوسٌ، وأما وضْعُه في غير موضعه الشرعيِّ فمعلومٌ شرعًا؛ فإن القتيلَ معصومُ الدمِ لا جنايةَ منه، فلم يكُنْ موضعًا لقتله شرعًا، وهذا واضحٌ، والخصم هو المحتاج إلىٰ التكلُّفِ في قطع نسبة الفعل.

❊ فإن قيل: الممسِكُ والقاتل شريكان في الظلم، ولم يشتركا في القصاص.

❁ قلنا: لأنهما لم يشتركا في الظلم بالقتل بل الممسِكُ ظالم بالإمساك،

= شرح كنز الدقائق، ٨/٨٤، والدر المختار، ٦/١٣٦.

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية (٣٣).



والآخَرُ ظالمٌ بالقتل.

❊ فإن قيل: المكره أيضًا ليس ظالمًا بالقتل، ولكنه ظالم بترك الاستسلام الواجب، أو بأن جعل نفسه آلةً لغيره.

❁ قلنا: هذا هَوَسٌ؛ فإن الإنسانَ لا يكون ظالمًا عاصيًا بجَعْلِ نفسِه آلةً لغيره، إذا كان ما جعل نفسَه آلةً له مباحًا في نفسه غيرَ محظورٍ؛ بدليل أنه لو قال: اقتُلْني وإلا قتلتُك؛ فقتَلَه فقد جعَل نفسَه آلةً له، ولا ظُلْمَ أصلًا، فلا بد وأن يكون القتلُ ظلمًا في نفسه حتىٰ يمتنع أن يجعَلَ نفسَه آلةً له، وكذلك يستحيل أن يقالَ: ظلم بتركِ الاستسلام؛ فإن الاستسلامَ لم يجِبْ لعينه؛ بل وجب لكون القتل/ الذي به تركُ الاستسلامُ محظور[1]، فكان حدُّه ـ وهو الاستسلامُ ـ مأمورًا بضرورته؛ إذ يستحيل أن يقالَ: حرم القتلُ؛ لأن فيه ترْكَ الاستسلام المقصودِ بالإيجاب؛ بل ينبغي أن يقالَ: وجب الاستسلامُ؛ لأن في تركِه الإقدامَ علىٰ محظورٍ مقصودٍ بالتحريم. [٣٣١/أ]

والدليل عليه أنه لو لم يكن قتْلُ المكرِهِ إذا قال: اقتلني وإلا قتلتُك؛ ظلمًا، لم يجب الاستسلامُ بسببه، وجاز قتلُه[2].

---

(١) كذا في الأصل؛ بحذف ألف تنوين النصب جريًا علىٰ لغة ربيعة، وتقدم التعليق عليها.

(٢) ومحل المسألة في إكراه مخصوص لا مطلق الإكراه، وبيان ذلك أن الإكراه يجب أن تتوفر فيه شروط حتىٰ يكون إكراها شرعيًّا تتعلق به أحكام المكره، وهذه الشروط بعضها يرجع لصفة الإكراه، وبعضها يرجع إلىٰ المكرِه، وبعضها الآخر للمكرَه، أما الذي يرجع للصفة، فهو أني كون الإكراه يوجب الإلجاء والاضطرار، وبيان ذلك أن الإكراه نوعان:
نوع يوجب الإلجاء والاضطرار طبعًا كالقتل والقطع والضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر، وهذا النوع يسمىٰ إكراهًا تامًّا. =

❊ **فإن قيل:** الأصل ألَّا يُقتل اثنانِ بواحدٍ، ولكن إنما يُقتل الشركاءُ في الجراحة لتماثُلِ رُتبتم في الجناية من غير إمكان ترجيحٍ؛ فإنه إن رجح بعدَدِ الجراحات فرُبَّ جراحةٍ يسيرة أغوصَ وأشدَّ نكايةً من جراحات كثيرة.

وأما ها هنا أمكن ترجيحُ جانب المكْرِهِ علىٰ المكْرَهِ، فوجب تخصيصُ

= ونوع لا يوجب الإلجاء والاضطرار وهو الحبس والقيد والضرب الذي لا يخاف منه التلف، وليس فيه تقدير لازم سوىٰ أن يلحقه منه الاغتمام البين من هذه الأشياء، وهذا النوع من الإكراه يسمىٰ إكراهًا ناقصًا.

أما ما يرجع للمكرِه؛ فيشترط فيه لكون الإكراه حقيقيًّا ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون قاهرًا، بأن يكون عام القدرة كالسلطان أو أن يكون خاص القدرة كالمتلصص، والسيد مع عبده، وكلاهما مكرِه، وهما في الحكم سواء، إذا كانت قدرة المكره نافذة علىٰ المكره.

والشرط الثاني: أن يغلب في النفس بالأمارات الظاهرة أنه سيفعل عند الامتناع من إصابته ما يتوعده به وتهدده، فأما إن لم يغلب علىٰ النفس، جاز أن يفعل ولا يفعل فليس بمكره.

والشرط الثالث: أن يكون مكرهًا بظلم، فأما إن أكره بغير ظلم كإكراه المولي علىٰ الطلاق في قول من يرىٰ أن يكره عليه، فلا يجري عليه حكم المكره.

أما الشروط التي ترجع إلىٰ المكرَه فهو أن يقع في غالب رأيه وأكثر ظنه أنه لو لم يجب إلىٰ ما دعي إليه تحقق ما أوعد به؛ لأن غالب الرأي حجة خصوصًا عند تعذر الوصول إلىٰ التعين؛ حتىٰ إنه لو كان في أكثر رأي المكره أن المكره لا يحقق ما أوعده لا يثبت حكم الإكراه شرعًا، وإن وجد صورة الإيعاد؛ لأن الضرورة لم تتحقق، ومثله لو أمره بفعل ولم يوعده عليه ولكن في أكثر رأي المكره أنه لو لم يفعل تحقق ما أوعد يثبت حكم الإكراه لتحقق الضرورة، ولهذا إنه لو كان في أكثر رأيه أنه لو امتنع عن تناول الميتة وصبر إلىٰ أن يلحقه الجوع المهلك لأزيل عنه الإكراه لا يباح له أن يعجل بتناولها، وإن كان في أكثر رأيه أنه إن صبر إلىٰ تلك الحالة لما أزيل عنه الإكراه يباح أن يتناولها للحال، دل أن العبرة لغالب الرأي وأكثر الظن دون صورة الإيعاد. ينظر: بدائع الصنائع، ٧/١٧٥، والحاوي الكبير، ١٠/٢٣٢.



القصاص به.

والجواب على رتبتين؛ الأولىٰ: أنا نقولُ: إذا ثبت الاشتراك في الظلم بالقتل لم يجُزِ الخوضُ في الترجيح إذا كان يمكن أن يُقَدَّمَ أحد الشريكين في الجرح علىٰ الآخر بالتقدم، وإن لم يمكن ذلك فإذا اشترك رجلانِ في قطع يد واحدة بوضع الحديدة علىٰ المِفْصَلِ معًا ثم انفرد أحدهما بقطع اليد الأخرىٰ، فالترجيح ممكنٌ قطعًا؛ إذ ساوىٰ هذا المنفرد شريكه في عين ما فعله، ثم انفرد عنه بزيادةٍ، وليس يمكن أن يُعْتذَرَ في هذه الصورة بأن جراحته ربما تزيد نكايتَه إذا كانت الصورة ما فرضناها.

الجواب الثاني: هو أنا لا نسلم إمكان الترجيح؛ بل القول فيه متقابلٌ؛ وبيانه أن الاشتراك في الأصل عُرف بأن القتلَ حاصلٌ بهما؛ إذ لولا الإكراه لمَا قتل المكرِهُ، ولولا فِعْلُ المكرَهِ ومباشرتُه القتل لما أفضىٰ مجرد الإكراه إلىٰ موت المظلوم وهلاكِه، فالهلاك موقوفٌ عليهما.

ووجه تحقيقه أن قتل المكره وَقَع بقدرة في ذات المكرَهِ وإرادةٍ صَرَف بها القدرة إلىٰ المقدور؛ إذ الفعل لا يصدُرُ من الآدمي إلا بالقدرة والإرادة الصارفة للقدرة إلىٰ المقدورِ، وهو الإجماعُ للفعل، وبالداعية الشوْقيَّةِ أو النُّزوعية إلىٰ الفعل الذي يراد استعمال القدرة فيه.

فهذه ثلاثةُ أركانٍ؛ فإن الفعل كما يمتنع بفقد القدرة من العاجز حتىٰ لا يطير الإنسان في الهواء يمتنع بفَقْدِ الداعية حتىٰ لا يحزَّ الإنسان رقبةَ نفسه، ولا يقطعَ اللحم من أطرافه بالمقَصِّ، ولا يفقأ عينَ نفسه، وليس امتناعُ ذلك لفقد القدرة بل لفقد الداعية النزوعية إلىٰ صرف القدرة إلىٰ المقدور،

فالداعية ركنٌ، والقدرة والإرادة ركنانِ، والقدرة غريزية للمكرَهِ لم توجَدْ بإيجاد المكرِهِ، وكذا إجماعُه للفعل بالإرادة الصارفة للقدرة إلىٰ المقدور.

أما الداعية المتقاضية لإيثار الفعل إنما نَشَّأَها المكرِهُ، فكان القتل حاصلًا بهذه الأركان، وقد وُجِدَ بعضُها من المكرَهِ وبعضها من المكرِهِ؛ فهذا بيان أصل الاشتراك.

فأما بيان تعذر الترجيح أن جانبَ المكْرِهِ قَوِيَ بكونه مُبْدَأَ الظلم، وقَوِيَ جانب المكرَهِ بكونه متمِّمَ الظلم؛ إذ به يتم ظلمُ المكرِه، وللجزء الأخير/ من العلة من القوة ما ظَنَّ أبو حنيفة أن لها حكمَ تمام العلة حتىٰ قال: [٣٣١/ب] من ملأ السفينة بألف رِطْلٍ ظالمًا فجاء آخرُ ووضع رِطلًا آخرَ حتىٰ غرِقت السفينة؛ فالضمان علىٰ الأخير؛ لأنه جعَل ما سبق متمَّمًا بفعلِه ومُغْرِقًا بظلمه، فكذلك رتبة المكره رتبةُ إتمام الفعل فقابلَ ذلك كونُ المكرِهِ مُبتَدِئًا ومَطْلِعًا للظلم.

❊ **فإن قيل:** أصل الشركة مستنكرٌ؛ فإن الفعل مضافٌ إلىٰ المكرِهِ، والمكرَهُ آلة؛ إذ لو بقىٰ فعله معتبرًا لصار مباشرًا، ولصار المكره متسببًا وَلَمَا وَجب عليه شيءٌ أصلًا.

❁ **قلنا:** قولكم: إنه آلة، وإنه مضاف إلىٰ المكره؛ حكايةُ مذهبٍ؛ فما الدليل عليه؟

وقولكم: إنه لو بقِيَ مضافًا إليه لانقطع عن المكره.

❁ **قلنا:** لِمَ؟ بل هو مضاف إليه من حيث إن القدرة من جهته إلىٰ

المكره؛ من حيث إن الداعية منشَأَةٌ من جهته، وهما ركنا الفعل، وقد تمَّ بهما، وليس لأحدهما مزيدٌ علىٰ الآخر، ثم إن كان النسبة إليهما متناقضًا فالخصمُ معترِفٌ به؛ فإنه أثَّمَ المكرَهَ، وهو نسبةٌ إليه، وأثَّمَ المكرِهَ أيضًا وأوجب القصاص عليه، وتأثيمُ الآلة غير معقولٍ أصلًا؛ ففي التأثيم ضرورةُ نسبة الفعل إليه علىٰ وجه لا يُتصوَّرُ عنه جوابٌ.

❊ **فإن قيل**: الدليل علىٰ ترجيح جانب المكْرِهِ أنه مَنْشَأُ الظلم ومطلِعُه الأولِ، وأنه في محل العلة الموجبة لحركات المكْرَهِ، وحركة المكرَه كالنتيجة بالإضافة إليه. والدليل عليه أنه لو قَدِرَ المظلوم علىٰ دفعهما جميعًا وَجَب عليه البداية بالمكرَهِ، ولا يجوز له قتلُ المكرَهِ عليه، وهو قادر علىٰ قتلِ المكرِهِ.

والدليلُ عليه أن قرار الضمان في الأموال عليه، ولولا ترجيحُ جانبه لما قرر عليه.

والدليل عليه أن الإثم في المال يختصُّ به، وطلاقُ المكرَه وعتقُه غيرُ نافذٍ عندكم، وهو مضافٌ إلىٰ جانبه، وأنه يسلُبُ الإثمَ في الردَّةِ.

والجوابُ: أن نقول: أما قولكم: إنه مَنْشأُ الظلم مُوجَبُ فِعْلِ المكرَهِ؛ فقد أجبْنا عنه، فإن أردتم إيجابًا يضاهي إيجاب حركة الآلة فقد بطل بالإثم، وإن أردتم به إثارةَ الداعية المتقاضية في ذات المكْرَهِ، فقد بينَّا أن ذلك لا يُحَصِّلُ الهلاكَ ما لم يستعمل المكرَهُ قدرته في المقدور بإجماعه وإرادته، فله رُتبة التحقيق وإتمامِ الظلم وتنزيله منزلةَ الجزء الأخير من العلة.

وأما قولكم: إنه يجب عليه البداية بالمكرَهِ؛ فلا نسلِّمُ بأنْ أَرْسَلَ المكرِهُ

السيف عليه وهو يقتلُه، فله أن يبتدئَ به إن شاء أو بالمكْرَهِ إن شاء؛ فلا نسلم، وإن سلَّمْنا فهذا لا يقدحُ؛ بل سببه أن الدفع يتقدَّرُ بقدْرِ الحاجة، ولذلك لا يجوز له قتلُ المدفوع، ثم إن اندفع بجُرْحٍ أو ضرْبٍ فالتقليل فيه ممكنٌ، ومهما دفَع المكرِهَ قلَّ فِعلُه وكثر الاندفاعُ؛ إذ يندفع به المكرَهُ أيضًا.

والدليل القاطع عليه أنه لو أكْرَه إنسانًا بإتلاف ماله أو بقتْلِ ولده علىٰ قتل غيره، فجانِبُ المكره ها هنا مُرَجَّحٌ قطعًا، ثم إذ آل الأمرُ إلىٰ الدفع يتعين البدايةُ في الدفع بالمكره لما ذكرناه؛ لا لقوة جانبه، وإن منعوا هذا منعنا ما ذكروه، ولا فرقَ أصلًا.

[٢٣٢/أ] وأما ما ذكروه من ضمان/ الأموال فقد قيل: إنه يتشَطَّرُ بينهما كما تتشَطَّرُ الديةُ، فلا فرق بين دية الحر وقيمة العبد وقيمة الفرس، وإن سُلم ذلك في ضمان المال حيث ينتفي الإثمُ لم ينفعهم ذلك؛ فإن هذا ترجيحٌ في غير صورة القتل، وهو الجوابُ عن الطلاق والعِتاق، ونحن إنما نتكلم في القتل، فإنهما اشتركا في الظلم الذي هو علة الحاجة إلىٰ الزجْرِ، فاشتركا في العقوبة المشروعة علىٰ الظالمين؛ بل إنِ اكتفَوا بحكم في غيره فنحن نورِدُ عليهم الذَّبْحَ؛ فإن المرجح فيه جانبُ المكرِهِ أبدًا، حتىٰ لو أكْرَه مسلمٌ مجوسيًّا حَرُمَتِ الذبيحةُ، ولو أكره مجوسيٌّ مسلمًا حلَّت الذبيحةُ نظرًا إلىٰ المكْرَهِ أبدًا، ولكن لا خير في هذا الإلزام ولا في إلزامهم؛ لأنه نظرٌ في غير صورة القتل، والإجماع منعقد علىٰ أن أحكام الإكراه منقسمٌ؛ فقد يرجَّحُ جانبُ المكرِهِ كما في الرِّدَّةِ وضمانِ المال، وقد يرجَّحُ جانب المكرَهِ كما في الذَّبْحِ، وقد يُعْتَبَرُ الجانبان؛ كما قالوا في الإجبار علىٰ العتق؛ من

حيث إنهم نَفَّذوا العتق ثم أوجبوا الغُرم علىٰ المكْرَهِ، والكلام في القتل، ونحن ندَّعي التساويَ في القتل للتساوي في الظلم.

وأما ضمان المال إن سُلم قرارُ الضمان فالسبب فيه أنه ترجَّحَ جانبُ المكرِهِ باختصاص الظلم به ثَمَّ نرُجِّحَ في الضمان.

❊ **فإن قيل**: فاختصاص الظلم به هو دليلُنا في الترجيح.

❁ **قلنا**: لو دلَّ ذلك علىٰ الترجيح في القصاص لكان علىٰ الترجيح في إثمِ القتل أدَلَّ؛ فإن الإثم إلىٰ الإثم أقربُ، ولكن قيل: مُيِّزَتْ حُرمةُ الروح عن المال، فلا يؤثرُ الإكراه فيه في قطع الظلم، وإن أثَّر في المال فكذلك لا يؤثر في سلب عقوبة الظلم.

وأما الطلاقُ والعِتاقُ فلا يلزمنا فإنا نقولُ: هو مَنْسوقٌ إليهما، وهذه التصرفات يحصُلُ بفعلٍ مطلق لا بفعل ناقصٍ لمصلحة اقتضت رعايةَ كمال الفعل؛ كما اقتضت رعايةَ كمال الفاعل حتىٰ لم يحصُلْ من الصبيِّ.

❊ **فإن قيل**: نراكم تديرون الكلام علىٰ فصل الإثم استدلالًا وانفصالًا. والجوابُ عنه ظاهرٌ؛ فإن القصاصَ سقَط عن المكْرَهِ بطريق النقل لجعله آلةً لا بطريق انتفاء فعلِه حقيقةً؛ فإن المكرَهَ فاعلٌ حقيقةً، ولكن جُعل آلةً فيما يمكن أن يكون آلةً فيه، ولا يُجعل آلة في الإثم؛ لأنه لا يمكن أن يكون فيه آلةٌ حقيقةً.

وبيان هذا بالكشف عن معنىٰ كونه آلةً؛ فَلْيُردَّ النظرُ إلىٰ ضمان المال، وليُسَلَّمْ وجوب الضمان علىٰ المكْرَهِ، وإلا فلا يستمر الكلامُ.

وإذا سُلم ذلك فلا طريق له إلىٰ جعْلِه آلةً ؛ وسبيله أنه إذا كسَر قارورةَ الغير مثلًا فيُتصوَّرُ للمكْرَهِ فيه ثلاثةُ أحوال:

أحدهما: أن يُحمل ويضرَبَ عليها فينكَسِرَ، فيكون المحمولُ في هذه الصورةِ آلةً محضةً.

والثاني: أن يقالَ له: اكسِرْ؛ فيكسِرُه بطوْعٍ ورغبة، فيكون فيه طائعًا مختارًا علىٰ التمحُّضِ، فلا يبقىٰ لأمر الغير عبرةٌ، فيتقرر الضمان فيه ها هنا ويندفع عنه في الأول، وهما طرفان واضحان.

حالةٌ ثالثةٌ متوسطة؛ وهو أن يُكْرَهَ بالسيف علىٰ الكسر؛ فهذا قِسم ثالث متوسط مرَدَّدٌ بين الرتبتين السابقتين، فلا هو كالآلة المحضة؛ إذ له قدرةٌ واختيار ما، وليس كالمختار الطائع المحْضِ/؛ فإن السيف نَشَّأَ فيه داعيةً [٣٣٢/ب] أوجبت الحركةَ بحكم الجِبِلَّةِ التي لا يستطيعُ مخالفتَها، فلا ينكَرُ مخالفته للآلة المحضة بوجهٍ، ولا مخالفةَ للمختار المحض بوجهٍ.

وبالوجه الذي خالف المختار شابه الآلةَ بالضرورة؛ فإنه ضدُّهُ المقابلُ له، وبالوجه الذي خالف الآلة شابه الطائعَ المحْضَ؛ فإنه ضِدُّه، فتردُّدُه يوجب حَيرةً وارتيابًا للناظر.

وأقصىٰ جهده في النظر أن يوفِّرَ علىٰ الشائيبتين حظَّهما فيقولُ: شِبْهُ الطَوَاعية يوجب الكلَّ، وشِبْهُ الآلة ينفي الكلَّ، فيوسِّطُ بينهما أو ينَصِّفُ عليهما، أو يرجِّحُ جانب المكْرَهِ، فيجعل المكره آلةً لضرورة الجبلة، أو يرَجِّحُ جانب المكرِهِ لبقاء أصل الاختيار؛ فهذه ثلاثة احتمالات لكل واحد

منها وجهٌ وإخالةٌ، فورد الشرعُ من جملتها بإثبات الحكم الذي عُهِدَ مثلُه في صورة تمحُّضِ الآلة، وهو حَمْلُه وضربه، وقضىٰ بأنه بريءٌ عن موجَبِ الفعل، والضمانُ كلُّه علىٰ المكرِهِ، فعبَّرْنا بهذا عن اختيار الشرع تنزيلَه منزلةَ الآلة، فرتَّبْنا علىٰ هذا أنه في ضمان القصاص والدية والكفارة ينبغي أن يكون آلةً أيضًا؛ إلحاقًا لصورة التردُّدِ بمحض الآلة لا بمحض الطواعية، ولا بطريق الشركة كما في المال.

فلزم علىٰ هذا أن قيل: إن جُعل آلةً في القصاص فليجعَلْ آلةً في الإثم؛ كما أنه في المال لمَّا أُلحق بالآلة المحضة من إحدىٰ الجانبين لم يُفْصَلِ الإثمُ عن الضمان؛ بل قيل: هو كالمحمول المحضِ، فلا يأثم ولا يضمَنُ، وها هنا أيضًا لو كان آلة في الضمان الثابت للآدمي لكان آلةً في الإثم الذي هو الضمان لله بالعقاب في الدار الآخرة[١].

فنقول: أما في المال لم يسقُطِ الإثم بكونه آلة بل وُجِدَ ثَمَّ علةٌ أخرىٰ كافية في إسقاط الإثم من غير أن يكون آلة؛ وهو خوف الهلاك علىٰ نفسه،

(١) قال البزدوي: «والإكراه بجملته لا ينافي أهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأن المكره مبتلًىٰ والابتلاء يحقق الخطاب، ألا يرىٰ أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة وذلك آية الخطاب فيأثم مرة ويؤجر أخرىٰ، ولا ينافي الاختيار أيضا؛ لأنه لو سقط لبطل الإكراه.

ألا يرىٰ أنه حمل علىٰ الاختيار، وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارًا، ولذلك كان مخاطبًا في عين ما أكره عليه، فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره علىٰ مثال فعل الطائع، وإنما أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة وأثره إذا قصر في تفويت الرضا، وأما في الإهدار فلا فهذا أصل هذه الجملة». ينظر: كشف الأسرار، ٤/٤٨٣.

وتجويز الشرع إن يَقِي الإنسانُ روحَه بمال غيرِه؛ بدليل أن المضطر في المَخْمصة لم يأثم لا بطريق أنه آلةٌ، ولكن بطريق الحذر من الهلاك المخوف.

وهذا لا يصلح لدفع إثم القتل؛ فإن المضطر في المخمصة ليس له أن يقيَ نفسَه بغيره، فكان علةُ سقوط الإثم أمرًا آخر، وهو التقيَّةُ عن الهلاك بتفويت المال، وقد وجد في حق المكْرَهِ في المال، ووجد أيضًا في حق المكرَهِ علىٰ القتل، لكنه ليس صالحًا لإسقاط الإثم؛ بدليل ضرورة المخمصة، ومجردُ الخوف جُعِلَ مُبيحًا لبعض الأشياء منه أكْلُ الميتة وكلمة الردةِ وشربُ الخمر وإتلافُ مال الغير، ولم يُجعَلْ مبيحًا للبعض، وهو القتل والزنىٰ فقط، فهذا المعنىٰ أوجب الاختلاف في الإثم، فإذن إنما يلزمنا جعلُه آلة في الإثم إذا جعلناه آلة في الضمان؛ أن لو جعلناه آلةً في الإثم في المال؛ من حيث إنا جعلناه آلةً في الضمان، لا بل هو لعلة أخرىٰ، وقد افترقا فيه، يبقىٰ كلام واحدٌ؛ وهو أن يترك فصْلُ المال، ويقالُ: أليس في عين القتل جُعِلَ آلة في ضمان الدية والكفارة والقصاص؟! فليجعل في عينِه آلة في ضمان الإثم؛ إذ هو عبارة عن التزام عقوبةٍ مؤجَّلة لله، والقصاص عبارة عن عقوبة عاجلة/ للآدميِّ. [١/٣٣٣]

فنقول: هذا إنما يلزم أن لو كان علةُ الضمانَين واحدةً، وليس كذلك؛ بل هو علةُ أحد الضمانين؛ وهو القصاصُ، ما يجوز أن يكون الإنسانُ فيه آلةً محضة في صورة الحَمل، فلما تُصوِّر فيه الأصلُ تصوِّر فيه الفرعُ المشبَّهُ به.

وعلة الآخر لا يتصور أن يكون الإنسان فيها آلةً محضة، فإذا لم يتصور

الأصل ؛ كيف يتصور التشبيهُ بالآلة والتشبيه فرعُ المشبَّهِ به ؟!

وبيانه أن علة ضمان القصاص والدية والكفارة العصمةُ الثابتة في عين القتيل لحق القتيل ؛ كضمان المال في الأملاك ؛ فإنه موجَبُ فواتِ العين المعصومة لحق المالك في عينه ، وضمان الإثم لا يتعلَّقُ بعلة في المحلِّ ، وهو القتيل ؛ بل يتعلق بوصف الفاعل ، وهو كونه عبدًا مخاطَبًا مستَعْبَدًا لله تعالىٰ بالتكاليف المنقسمة إلىٰ التحريم والإيجاب .

ومثالُه قتل المحرم صيدًا مملوكًا ؛ فإنه يجب عليه القيمة لتفويت العين المعصومة لحرمة المالك ، ويجب الجزاءُ لا لوصفٍ في المحل ، ولكن لكونه جانيًا علىٰ إحرام نفسه ، فمبدأُ حرمته امتحنه الله تعالىٰ بتحريم قتل الصيد كما امتحنه بأفعال الحج ، ويُتصور أن يكون آلة محضة في تفويت ملك الغير بأن يحمِلَه حلالٌ ويضربه عليه ؛ فلا جرم إن أُكره وجب ضمان القيمة علىٰ المكْرِه ، ولا يمكن أن يكون آلة محضةً في الجناية علىٰ إحرام نفسه ؛ فإنه لو حمله حلالٌ وضربه علىٰ صيدٍ لم ينخدِشْ به إحرامُه ، ولم يصِرْ مجنيًّا عليه ؛ بخلاف الملك فإنه يصير مجنيًا عليه ، فلا جرَم لو أَكْره الحلالُ محرِمًا لا يجب الجزاء علىٰ الحلال بل يجب علىٰ المحرِمِ ؛ لأنه جعل آلة في ضمان المال في الإكراه ؛ إذ عُقل أن يكون آلة محضةً في علته ، وهو تفويت الملك ، ولم يُجعلْ آلة في حق الجزاء ؛ لأن علته الجنايةُ علىٰ الإحرام ، ولا يقدِرُ الإنسان أن يجعل غيرَه آلة محضة في الجناية به علىٰ دينه وإحرامه ؛ إذ غايتُه أن يحمله ويضربه علىٰ الصيد ، فلا يتأثر به دينه وإحرامُه ؛ أعني : دينَ المحمول ، فلما لم يُعقَلْ في هذه العلة حقيقةُ الآلة ومحْضُها لم يُعقلْ شَبَهُها ؛

لأن التشبيه إلحاقٌ بالمحض، فهو فرع له.

وبيانُ انفصال علة الإثم عن علة الضمان في الآدمي أنه يحرم قتلُ المرأة الكافرة والصبيِّ الكافر لحقِّ التكليف والاستعباد بصفةٍ في ذات المكلَّفِ يضاهي الإحرامَ في حق الصيد لا باعتبار صفةِ المحل.

وكذلك من أذِنَ لغيره في القتل فالمأذون بطَلَ في حقه العصمةُ الثابتة للآدميِّ الموجِبةُ للقصاص والضمان، وبقي الإثم واجبًا لحق الشرع وتكليفه إياه بالكفِّ عنه امتحانًا كتكليفه بفعل الصلاة وسائر العبادات امتحانًا، والقصاص يتعلَّقُ بالعصمة الثابتة للقتيل لحقِّه، وإثمُ التعرض لعصمة الآدمي منفيٌّ عن المكرَهِ، فتُحُوِّلَ إلى المكرِه، والإثم الثابت بحق الاستعباد مقصورٌ على المكرَهِ، والقصاصُ لا يتعلَّقُ به؛ كما في حق الآذِنِ في القتل، فخرج منه أنه أثِمَ بما لا قصاصَ فيه وما يُحوَّلُ عنه القصاص فيه لم يأثم به، ولم يلزم/ من تشبيهه بالآلة فيما يمكِنُ أن يتحقق فيه محْضُ الآلة تشبيهُه به فيما لا يمكن أن يكون فيه على صورة محض الآلة. [٣٣٣/ب]

هذا منتهى خيالهم، وإنما أطنبنا في التقرير لتفهيمه، فإن ما لم يُحَطْ بحقيقته وأقصاه لم يمكِنْ أنيجابَ عنه.

فنقول: ما ذكروه يبتني على دعاوى عدةٍ لعلها تزيد على العشرة، والمناقشة متطرِّقةٌ إلى كل واحدةٍ، وإذا كثر مداخلُ الاعتراض على الكلام عسُرَ إقحامُ الخصم؛ لأنه إذا أُتي من جانب ينثَلِمُ عليه أفْلت من ثلمةٍ أخرى، فيكثر تحوُّلُه من واحدة إلى واحدةٍ، فلا يَبينُ موقعُ الإلزام إلا على عُسْرٍ.

فننازعهم من جملة ما اشتملت عليه دعاويهم في خمسةٍ إيثارًا للإيجازِ:

الأولىٰ: قولهم: إن المكرَهَ أُلحق في ضمان المال بالآلة المحضة، فكذا في ضمان القصاص، وهو ممنوعٌ فإنا نقول علىٰ رأيٍ يُنَزَّلان منزلةَ الشريكين، ويتوزَّعُ الضمانُ عليهما؛ وهذا المنع يقطع دابِرَ كلامهم فلا يبقىٰ لهم متَنَفَّسٌ إلا التعجبُ والاستبعادُ، فيعارَضون بمثلِه، وقد أُفْحِموا قطعًا[1].

الدعوىٰ الثانيةُ: قولهم: إن للإثم عِلَّتانِ[2]؛ أحدهما: حقُّ الآدمي، والأخرىٰ: حقُّ الله، والمكْرَهُ لم يأثَمْ لكونه جانيًا علىٰ عصمة الآدمي وحقِّه؛

---

(١) وتقرير مسألة الإكراه عمومًا عند الحنفية وكون المكره آلة؛ أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضاء فكان دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطأ لكنه يفسد الاختيار، فإذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح علىٰ الفاسد إن أمكن، فيجعل الاختيار الفاسد معدومًا في مقابلته، وإذا جعل معدومًا صار بمنزلة عديم الاختيار، فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته إلىٰ المكره، فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبًا إلىٰ الاختيار الفاسد؛ لأنه صالح لذلك فصارت التصرفات كلها منقسمة إلىٰ هذين القسمين: الأقوال قسم واحد أن المتكلم فيها لا يصلح آلة لغيره، فاقتصرت عليه، والأفعال قسمان أحدهما مثل الأقوال، والثاني ما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، والإكراه نوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء، وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء، والحرمات أنواع، والإكراه لا يوجب تبديل الحكم بحالٍ، ولا تبديل محل الجناية، ولا يوجب تبديل النسبة إلا بطريق واحد وهو أن تجعل المكرَه آلة للمكرِه.... والقسم الذي يصلح أن يكون فيه آلة لغيره فمثل إتلاف المال واتلاف النفس؛ لأنه يحتمل أن يأخذه فيضرب به نفسًا أو مالًا فيتلفه، فإن كان عليه ما أوجب جرحه وجب به القود في النفس بالإجماع، وليس في ذلك تبديل محل الجناية أيضًا، فلذلك جعل آلة فإذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداءً وجود الفعل مضافًا إليه، فلزمه حكم الفعل ابتداءً وخرج المكرَه من الوسط، ولذلك وجب القصاص علىٰ المكرِه. ينظر: أصول البزدوي، ص٣٦٠.

(٢) كذا بالأصل، والجادة: «علتين»، والمثبت جارٍ علىٰ الإمالة، وجوز الإمالة هنا كسرة النون، وتقدم تخريج مثله كثيرًا.

بل هذا الإثمُ تعلق بالمكرِهِ، وبرِئ المكْرَهُ عنه؛ وهو خطأ قطعًا؛ فليس ظلْمُ المكْرَهِ في قتل هذا المظلوم كظلمه بقتل الأنثىٰ والصبيِّ من الكفار، ولا كإثمة في قتل المأذون؛ بل هو كإثم المضطر في المخمصة إذا قتل إنسانًا ليأكُلَه، أو عضَّ عليه عضةً آكِلًا منه فمات من عضَّتِه؛ فإنَّ إثمه من حيث الجنايةُ علىٰ حق الله ومِن حيث الجنايةُ علىٰ حق الآدمي جميعًا، فكذلك ظلم المكرَهِ وإثمُه، وعن هذا يَقدِرُ علىٰ دفعه عن نفسه لحق نفسه كما يملك المقصودُ بالأكل في ضرورة المخمصة بخلاف المالك وإكراه المال؛ فإنه لا يُدفَعُ.

والدليل عليه أن عصمته لنفسه كانت ثابتة، فلِمَ بطَل بظلم المكرِه؛ وظلمُه لا يصلح لإبطال عصمته؟!

فإن زعموا أنه كما بطل عصمته في حاله بظلم المكره وكان ثابتًا قبل الإكراه فكذلك في نفسه.

فيقال: لا بل لم يسقُطْ عصمتُه في ماله لظلم الإكراه؛ بل لأنه خاف المكرَهُ فواتَ روحه وخِفْنا فواتَ اختصاص المالك عن عين ملْكِه، فالشرع رجَّح وقدَّم حقَّ المكرَهِ من نفسه علىٰ حق المالك من عين ماله؛ لأن المال مستَحقرٌ بالإضافة إلىٰ النفس ترجيحًا؛ كما في ضرورة المخمصة لا من حيث ظلمُ الإكراه؛ إذ لا إكراه في المخمصة.

والدليل عليه أنه لو قال: أتلِفْ مالَه وإلا أتلفْتُ مالَك؛ لم يجزْ له الإتلافُ؛ لأنه تماثلت العصمة لهما في المالَينِ، فلم يكنْ ترجيحٌ، فالأصل اطِّرادُ تلك العصمة.



وكذلك لو كان مع رجلين طعامان وهما في مَهْمَهٍ قَفْرٍ، ولو لم يكن معهما ذلك الطعام لَمَاتَا جُوعًا، فجاء ظالم وقال لأحدهما: أهلِكْ طعامَ الآخر وإلا أهلكتُ طعامك؛ فلا يجوز إهلاكُ طعام الآخَرِ؛ لأن ضررَه في إهلاك طعامه كضَرَرِه فيما خُوِّفَ به المكرَهُ من غير ترجيحٍ.

1/334 فإذا امتنع الترجيح/ فالأصل اطِّرادُ عصمة المالك، فكذلك نفس المكرَهِ والمظلوم كلاهما معصومان، فيقول المظلومُ: لِمَ يبطُلُ عصمتي من نفسي خِيفةَ أن تبطُلَ عصمتُه؛ وعصمتُه مِثْلُ عصمتي؟!

وإذا تساويا بطل الترجيح، فاستبان أن الفقهَ الذي لوَّحُوا به في الفرق يُبْطل المصيرَ إلىٰ أن العصمة الثابتة للقتيل تبطل بالإكراه أو لخوف الهلاك؛ بخلاف عصمة المال.

وإذا ثبت عصمةُ الآدمي والإثمُ بالجناية عليها، وقد سلَّموا أنه آثم بالجناية علىٰ حق الله، فثبتت الجناية علىٰ الحَقَّينِ جميعًا، فبالعصمة الثابتة للآدمي أوجبوا القصاص علىٰ المكرِه، وقد بينَّا بالقاطع أنه باقٍ في حق المكرَه، وهذا لا يمكن عنه جوابٌ محقَّقٌ؛ فليُتأمَّلْ فيه جدًّا.

الدعوىٰ الثالثة: قولهم: إن الإنسان ليس معصومًا لله لحقٍّ له في عينه، وإنما لوصفٍ يرجع إلىٰ القاتل؛ كالإحرام في حق الصيد، وليس كذلك بل لله في عينِ الآدمي حقٌّ؛ كما للآدمي نفسِه، وكأنه مشترَكٌ علىٰ التحقيق؛ يقابَلُ حقُّ الآدمي بالضمان، وحقُّ الله بالكفارة، وحقُّ الله من تِيكَ العين يَفوت بالآلة إذا حَمل إنسانًا وضربه عليه؛ كما يفوت حقُّ الآدمي، ولذلك تجب الكفارة علىٰ الحامل، وهذا بخلاف الصيد؛ فإن الحلال إذا ضَرَب

محرِمًا علىٰ صيدٍ لم يلزمْه الجزاءُ، وها هنا تلزمُه الكفارة في مقابلة الحقِّ الثابت لله في النفس، وهو الباقي بعد إذن الآدمي في القتل؛ فإنه يبقىٰ ضمان الكفارة لبقاءِ حقِّ الله فيه.

وأما تحريم قتل الأنثىٰ والصبي من الكفار فليس ذلك من قبيل ما نحن فيه، فليس ذلك لحرمة الإنسانية وحقِّ الله في الإنسان؛ بل هو من قَبيل المنع من تضييع الحمارِ والبَغْلِ بإهلاكهما بحكم الاستصلاح لعدم الضرر منهما وتهيؤهما للمالية. وإذا ثبت أن في المحلِّ حقَّ الله كما للآدمي، فذلك الحقُّ من العين يفوت في صورة الحمل والضرب؛ كما يفوت حقُّ الآدميِّ، فلا فَرْقَ.

الدعوىٰ الرابعة: قولُهم: لا يصلح أن يكون آلةً في الجناية علىٰ الدِّين، والقتلُ جناية علىٰ الدِّين؛ وهذا خطأٌ ابتَنىٰ علىٰ استعمال المجاز في معرِضِ الحقيقة واستعارةِ اللفظ في غير محلِّه، فليس القتلُ جنايةً علىٰ الدِّين، ولا قتلُ الصيدِ جنايةً علىٰ الإحرام؛ فإن الجناية علىٰ الشيء حقيقتُه تفويتُ ذلك الشيء؛ كما يُقالُ: جنىٰ علىٰ المال ففوَّته، وعلىٰ النفس ففوَّتَها، وعلىٰ الإسلام بالردة ففوتَتْهُ، وعلىٰ الصلاة بالحدث ففوَّتَها، وعلىٰ الصوم بالفِطر ففوَّتَه، فالمجنيُّ عليه إذا لم يفُتْ كان إطلاق لفظ الجناية مجازًا، فالرِّدةُ هي الجناية علىٰ الدِّين حقيقةً فقط لأنها جَهْلٌ، والدين هو الإيمان، وهو معرفةٌ، والجهل يفوِّتُ المعرفةَ فيكون جنايةً عليه.

أما القتل فلا يفوِّت الدِّينَ؛ فإن المعرفة والإسلام لا يَفوت به، وإن أُريد به التكليفُ فالتكليف إيجاب الله وخطابُه، وهو لا يَفوتُ به، وإن أُريد

به الصفةُ التي لأجله كُلِّفَ فهو العقل والبلوغ، وهو لا يَفوتُ؛ فهذا خطأ في الإطلاق، وإن لم يُعْنَ به مجازٌ/؛ بل لا حقيقة له إلا أن القتل منهيٌّ عنه، ففعَل ما نُهيَ عنه، وإليه يرجع قولُنا: عصىٰ وأثِم واستحق العقابَ؛ فهذا تكريرُ عبارات عن حقيقة واحدة، وهو قولُنا: فعل ما نُهي عنه، ولا شك في أن كونَه آلةً يناقِضُ قولَنا: فعَل ما نُهي عنه؛ لأن كونَه آلة محضة معناه أنه لم يفعَلْ، وهذا يناقض «فَعَلَ ما نُهي عنه»؛ لأنه يناقض أصل الفعل بعموم وصفه، فكيف لا يناقضه بخصوص وصفه؟! [٣٣٤/ب]

فعلىٰ هذا التأويل صدقوا إذ قالوا: لا يمكن أن يأثم وهو آلةٌ محضةٌ، ولكن عين هذا مطَّرِدٌ في علةِ القصاص؛ فكما أن علَّة الإثم فعل بوصف مخصوص، وهو أنه منهيٌّ، فَعِلَّةُ القصاص فعلٌ بوصف مخصوصٍ، وهو أنه قتلٌ منهيٌّ، وأمور أخرىٰ من خواصِّ أوصاف الأفعال، فكما لا يتصور أن يكون آثمًا وهو آلةٌ؛ لأن علته فعلٌ مخصوصٌ، ومعنىٰ الآلة المحضة نَفْيُ الفعل المطلق، فيُضادُّ وجودَ الفعل المخصوصَ، فكذلك كونه آلة محضةً يضادُّ كونَه ضامنًا للقصاص؛ لأن علَّته فعل مخصوصٌ سواءٌ قدر عين الفعل الذي به التأثيم أو غيره، فلا غرض الآن في التعدد والاتِّحاد، ثم جاز أن يكون في علة ضمان القصاص آلةٌ بالإكراه، وإن لم يُتصورْ في الآلة المحضة، فكذا في علة الإثم؛ فإنه مثله أو عينُه قطعًا.

الدعوىٰ الخامسة: قولهم: إن القصاص يتعلَّقُ بالإثم الثابت بعِصمة الآدمي، وأنه تحوَّلَ إلىٰ المكرِه، ولا يجب القصاصُ بالإثم الثابت لله فهو محالٌ؛ بل ثبوتُ حقِّ الله شرطٌ لوجوب القصاص بعصمة الآدمي؛ كما أن

بقاءَ عصمة الآدمي في مال السرقة شرطٌ لوجوب القطع لله بالعصمة المضافة إلىٰ الله عندهم؛ فإن لم يتحوَّلْ هذا الإثم إلىٰ المكره فلا يُتصورُ عليه قَصاصٌ؛ لأنه عقوبةٌ نِيطَتْ بالجناية علىٰ الدِّين والنفس جميعًا لا يُعهد قطُّ متعلِّقًا لمجرد عصمة النفس، فإن لم يأثم المكره إثمَ جناية القتل علىٰ الدين فلا قصاصَ؛ إذ لا عهْدَ بمثله، وإن أثِم حتىٰ لزمَه القصاصُ فلا يخلو إما أن أَثِم بمجرَّدِ الحَمل قبل القتل، أو مجرَّدِ قتْلِ المكرَه أو بهما جميعًا، فإن أثِم بمجرَّدِ الحمل فهو محالٌ؛ إذ لا قتل ولا قتيلَ، ولذلك لا يجب قصاصٌ.

وإنْ أثِم بمجرد قتل المكره فقد تحوَّلَ الإثمُ وصار آلةً، وإن أثم بهما جميعًا ففِعلُ المكره لا يصلح أن يؤثر في تأثيم غيرِه؛ إذ يكون آلة في التتمَّةِ، وذلك لا يُعقل إن لم يُعقلْ في الأصل، فبالضرورة المكرِهُ آثمٌ لا بمجرد القتل؛ بل آثمٌ بالقتل الصادر من المكرَهِ، وفيه جعْلُه آلةً في الإثم؛ وهو هَدْمُ ما ذكروه.

❊ **فإن قيل**: علىٰ الجملة الإكراه مُبيحٌ، وقد اقترن بفعل المكرَه، فإن لم يُبَحْ يكون[1] شبهةً كالملك في الأخت من الرضاع.

❁ **قلنا**: الملكُ يُبيح الوطء فصلَح لأن يكون شبهةً فيه، والإكراهُ قَطُّ لا يُبيح القتلَ، وكونُه مُبيحًا غيرَه لا يوجب إثارةَ شُبهةٍ فيه كضرورة المخمصة والملك في الخمر والكفر في الذمي علىٰ أصلِهم، والله أعلم.

---

(١) كذا بالأصل، والجادة: «يكن»، والمثبت يتخرج علىٰ أن تلك الواو تولدت عن إشباع ضمة الكاف.



❊ **مَسْأَلَة:** شهودُ القصاص إذا رجَعوا قُتِلوا[١]، وقال أبو حنيفةَ: يلزمهم الضمانُ مغلظةً في مالهم ولا يُقتَلون[٢]؛ فالمسألةُ ثلاثةُ أطرافٍ:

١/٣٣٥

الطرفُ الأولُ: أن/ يعترِفَ وليُّ الدمِ بكونه ظالمًا ويعترِفَ معه الشهودُ والقاضي، وزعموا أنهم قصدوا التزويرَ أو عاد المشهودُ بقتلِه ظلمًا ورأيناه حيًّا واستيقَنَّا ظلمَهم، فيجب القصاصُ ها هنا على الولي المباشِرِ للقتل، وعنده لا يجب.

فنقول: لو قتَله قبل القضاء لقُتِل، ولم يتجَدَّدْ إلا القضاءُ والقضاءُ الباطل قطعًا لا يصلح لأن يكونَ شبهة دافعةً؛ كما لو قضىٰ في غيرِ محِلِّ ولايتِه أو قضىٰ بعد العَزل.

❊ **فإن قيل:** قضاؤه بعد العزل ليس بقضاءٍ، وقضاؤه في غيرِ ولايته كذلك؛ فإنه خارجٌ عن مدينته وخطَّةِ ولايته.

❁ **قلنا:** وقضاؤه بخلاف المحسوس ومراغمةُ النصوص خارجًا عن خطة علمه وظنِّه ودرايته أبعدُ عن الصحة من قضائه خارجًا عن خطة ولايته؛

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٢٥٥/١٧، والمهذب، للشيرازي، ٦٤٦/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٥٨/١٩، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٩٢/١٣، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٩٦/١١، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٣٨١/٤، وهو مذهب الحنابلة وأحد قولي المالكية. ينظر: المغني، ٢١٩/١٠، والمبدع، ٣٤٦/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٩٩/١٢

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٨١/٢٦، وتحفة الفقهاء، ١٠٤/٣، وبدائع الصنائع، ٢٣٩/٧، والاختيار لتعليل المختار، ١٥٥/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٤٤/٤، وهو أحد قولي المالكية. ينظر: الجواهر الثمينة، ١٠٥٩/٣، وجامع الأمهات، ص٤٧٩، والشامل، ٨٦٦.

فإن تيكَ الخطة وإن لم يكن في ولايته فيمكن أن تُجعل تحت ولايته، فهو قابل له بالقوة.

وأما هذا فلا يمكن أن يكون تحت ولايته وكذلك ما بعد العزل إن خرج عن التولية فقد خرج عن التولية بعد أن كان في التولية، وأمكن أن يعودَ إليه، فله ولاية سابقةٌ وأخرىٰ عليه منتَظَرة.

وأما هذا القضاء فلم يدخل قط في ولايته بل هو معزول عنه عزلًا أبديًّا ضروريًّا لا يُتصور تغيُّره، والكلام في هذه الرتبة من القواطع.

الطرفُ الثاني: إذا شهدوا علىٰ زنىٰ المحصن ثم رجعوا بعد رجمه، فعليهم القصاص، فنتعلَّقُ فيه بعموم قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[1]؛ وهذا قُتِلَ مظلومًا قطعًا.

❊ **فإن قيل**: قاتله هو الجلَّاد، وهو ليس بظالمٍ، والشاهدُ ظالمٌ، ولكنه ليس بقاتلٍ؛ إذ القتل عبارةٌ عن جرح يتعَقَّبُه زهوقُ الروح، ولم يصدر منه إلا كلامٌ مجرد، فلم يلتقي[2] الظلمُ بالقتل، فاستحال إيجابُ القصاص.

۞ **قلنا**: الشاهد قاتلٌ؛ بدليل أنه وجب عليه الضمان مغلظةً في ماله حتىٰ قال أبو حنيفة: لو رجع القاتل أيضًا واعترف بكونه مبطلًا فولي المشهود عليه يتخير بأن يطالبَ الشهودَ بالدية أو القاتل.

---

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية (٣٣).

(٢) كذا بالأصل، والجادة: «يلتق» بحذف الياء، والمثبت يتخرج علىٰ أن تلك الياء تولدت عن إشباع كسرة القاف، أو علىٰ إهمال «لم» حملًا لها علىٰ «ما» أختها، وتقدم التعليق علىٰ هذين الوجهين.

فإن طالب الشهود لم يرجعوا علىٰ القاتل، وهو نص صريحٌ في كونه قاتلًا؛ إذ لو نظر إلىٰ أنه متكلِّمٌ بمجرد كلام، فينبغي أن يتقاعد رتبتُه عن رتبة الممسك.

وأما قولهم: القتلُ جرحٌ يتعقبه زهوقُ الروح:

❁ قلنا: أو قولٌ يُفضي إلىٰ زهوق الروح غالبًا في شخص معيَّنٍ، فإنه إن لم يُضَمَّ إليه هذا الحدُّ بطل بالمكره بطلانًا لا محيص عنه، فإنه قاتلٌ، ولم يوجَدْ منه جرحٌ؛ وإنما صدر منه كلامٌ مفضٍي إلىٰ زهوق الروح غالبًا في شخص معيَّنٍ، فتبيَّن به أن الكلام المضمَّنَ المفضي إلىٰ القتل غالبًا في معيَّنٍ موجِبٌ للقصاص، وأنه قَتْلٌ في نفسه.

❊ فإن قيل: المكرِه قد ألجأ المكرَه إلىٰ الفعل، وجَعَله آلةً لنفسه، وأما القاضي مختارٌ وليس آلةً للشاهد[1].

❁ قلنا: إن عَنيتم بكون المكرَهِ آلةً أن حركته حركةُ السيف، فقد أبطلناه، ويشهد فصلُ الإثم لبطلانه.

وإن عنيتم أنه أثارَ فيه داعيةً يعسُر عليه مخالفتُه، فقد أثار الشاهدُ في

---

(١) قال الكاساني: «ولنا: أن نسلم أن الشهادة وقعت تسبيبًا إلىٰ القتل لكن وجوب القصاص يتعلق بالقتل مباشرة لا تسبيبًا؛ لأن ضمان العدوان الوارد علىٰ حق العبد مقيد بالمثل شرعًا، ولا مماثلة بين القتل مباشرة وبين القتل تسبيبًا، بخلاف الإكراه علىٰ القتل؛ لأن القاتل هو المكره مباشرة لكن بيد المكره وهو كالآلة، والفعل لمستعمل الآلة لا للآلة علىٰ ما عرف؛ علىٰ أن ذلك وإن كان قتلا تسبيبًا فهو مخصوص عن نصوص المماثلة، فمن ادعىٰ تخصيص الفرع يحتاج إلىٰ الدليل». ينظر: بدائع الصنائع، ٦/٢٨٥.

القاضي داعيةً يمتنع منه مخالفتُها؛ فإنَّ داعية المكره/ طبعًا يعارضه داعيةُ [٣٣٥/ب] الشرع وجوبَ العقاب في الدار الآخرة إلىٰ ترك الإجابة.

وأما القاضي فلا وازِعَ ولا صارفَ له، والطبع يَحمِلُ علىٰ الانتقام من الجُناة، والشرع يؤكد طبعه؛ فإنه يثاب علىٰ إقامة الحدود، فلا يتصور منه مخالفتُها.

لا يبقىٰ إلا إطلاق لفظ الإكراه، ولا حاصل له بعد أن ثبت أن المكرَه مختار قادر علىٰ ترك ما أُكره عليه.

❊ **فإن قيل**: القاضي مختار قطعًا، وقول القائل: المكرَهُ مختارٌ متناقض؛ فإن الاختيارَ ضدُّ الإكراه فكأنه قيل: المكْرَه مكْرَهٌ وليس بمكرَهٍ.

والجوابُ: أن هذا جَهْل بمعنىٰ لفظ الاختيار؛ فإنه لفظ مشترك يطلق في مقابلة لفظ الاضطرار، ولفظُ الاضطرار أيضًا مشترك؛ فقد يقالُ بمعنىٰ عدمِ القدرة؛ كما يقال للمرتعِدِ يده بعلَّة الفلج، وقد يقال لمن ليس في باطنه إلىٰ عين الفعل داعيةٌ شوقية ثائرةٌ من عينه؛ كما يقال للمضطر في المخمصة، فلفظ الاختيار إن أريد به مقابلة الاضطرار بالمعنىٰ المقول علىٰ المرتعش لم يناقِضِ المكره؛ إذ أُريدَ بالإكره المعنىٰ المقولَ علىٰ المضطر في المخمصة، فالمكرَه مضطر بمعنىٰ عدم النزوع والشوق إلىٰ الفعل؛ كالمضطر في المخمصة مختارٌ بمعنىٰ أن الفعل حاصل بقدرته لا كحصول الرعدة من المرتَعِشِ.

والأسامي المشتركة لا يتناقَضُ النفيُ والإثبات عليه، فيجوز أن يقال:

في البيتِ عينٌ، وليس في البيت عينٌ. والمرادُ بأحدهما الميزانُ، وبالآخر الذهبُ، فكذلك إذا لم يتناقض أن يقال: هو مضطرٌ وليس بمضطر؛ بمقتضىٰ المعنيين المذكورين، كيف يتناقض أن يقالَ: هو مكْرَهٌ وهو مختار؟!

❊ **فإن قيل:** لا محيص للمكره إلا بالاستسلام للقتل، وللقاضي محيصٌ بأن يترك ذلك، فيعصيَ ربه أو يعزِلَ نفسه.

۞ **قلنا:** قد بينَّا أن امتناع الفعل اعتيادًا بعدم الداعية كامتناعه بعدم القدرة، ولا داعيةَ للقاضي إلىٰ أن يعزِلَ نفسه، ولا إلىٰ أن يعصيَ ربه، فيمتنعُ وقوع الفعل منه وتتعينُ الداعية لجانب الفعل، وتتوفر عليه دواعي الطبع والشرع، فوقوعُ الفعل منه أغلبُ من وقوعه من المكرَهِ الذي يَزَعه الدِّينُ عن الفعل.

ووجه الفقه كونُ الإكراه مفضيًا إلىٰ القتل غالبًا، وإفضاء الشهادة أغلب قطعًا، فكان أولىٰ بالإيجاب منه.

❊ **فإن قيل:** القصاص لا يجب بالسبب، والصادر منه سببٌ لا مباشرةٌ.

۞ **قلنا:** تميُّزُ السبب عن المباشرة اصطلاحُ الفقهاء ووضعُهم، وليس من الألفاظ الشرعية، وإذا رُدَّ إلىٰ الحقيقة فأصل القتل سببٌ وليس بمباشرةٍ؛ إذ المباشرةُ هو مباشرةُ الإزهاق بالقدرة، والقدرة البشرية لا تتعلَّقُ بالإزهاق؛ بل الروح كالمحبوس في القالب، وهو سَيَّالٌ ينسلك بطبعه إذا وَجَد مَنْفَذًا، فإذا فتح له منفذًا يسيل بطبعه لا بالفتح، ويتنزل منزلة فتْحِ الزقِّ الذي فيه مائعٌ يسيل منه المائع بما في طبيعته من الذوَبان والسيلان عند رفع

الحافظ، والمانعُ لا من حيث تعلُّقُ القدرة بذات المائع/ السيَّالِ وتحريكِه، [١/٣٣٦] ولكن لمَّا كان فتْحُ ثُقبة في الزِّقِّ مُفضيًا إلىٰ سيَلان المائع أُضيف إليه، فكذلك فتح ثُقبة في القالب جُعِل قتلًا من حيث إنه مُفْضٍ بحُكم العادة إلىٰ حصول الهلاك.

وبمثل هذا الاعتبار جُعِل المكرِهُ قاتلًا، فإن أمكن أن يقالَ: المكرِهُ مباشرٌ، فنقول أيضًا: الشاهدُ مباشرٌ، وإلا فالحَقُّ أن كل واحد منهما علىٰ وَتيرةٍ واحدةٍ في مباشرةِ ما يفضي إلىٰ القتل غالبًا في شخص معينٍ.

❊ **فإن قيل:** فإن استقام تنزيل الشاهد منزلةَ المكرِهِ، فالقاضي مكْرَهٌ والمكره عندَكم شريكٌ، ولكن القاضي خاطئٌ، وشريكُ الخاطئ لا قصاصَ عليه.

۞ **قلنا:** فِعْلُ القاضي إذا أُضيف إلىٰ القاضي فهو خطأٌ، وإذا أُضيف إلىٰ الشاهد فهو عمْدٌ في حقه بعمد الشاهد بالتوصل إلىٰ إيقاع القاضي فيه، فهو في حقه عمدٌ فهو كما لو أكْرَه إنسانًا علىٰ أن يرميَ إلىٰ جُرثومةٍ خَيَّلها إليه، وأنها ليس بآدميٍّ فرمىٰ إليه، يجِبُ القصاص علىٰ المكرَهِ؛ لأنه تَوَصَّل بإكراهه علىٰ الخطأ إلىٰ غرضِه، وسيأتي حقيقةُ هذا الكلام في مسألة شريك الأب.

❊ **فإن قيل:** الشاهد إن كان كالمكره ينبغي أن يجوز للمشهود عليه قتْلُه دَفْعًا.

۞ **قلنا:** ليس امتناعُ دَفْعِه لضعف سببه؛ إذ سببه أقوىٰ من الممْسِكِ، وهو مدفوع عندكم، والشاهدَ لا يدفَعُ، فعُذْرُكم في الفرق بينه وبين الممسك عُذْرُنا؛ مع أن الممسك لا يضمَنُ، والشاهد يضمَنُ، فالشهادة أقوىٰ من

الإمساك، والعذر هو أن الدفع إذا لم يُفِدِ اندفاعَ الشر المحذور لم يكُنْ دفعًا، والشاهد إنْ قُتِلَ قَبل الشهادة كان ذلك قتلًا قبل الظلم.

وإن قُتل بعد الشهادة فلا يُنَجِّي؛ إذ القتل قد وجب بالشهادة فلا يسقُط بقتله.

وإن قتل في أثناء الشهادة قبل الإتمام في مجلس القضاء قتَلَه بالشهود؛ قَصاصًا مقطوعًا به.

والقتل بموجَبِ الشهادة متوقَّعٌ؛ فقد لا يقبل الشهادة، فكيف يُدفع الموهومُ بالوقوع في محقَّقٍ؟!

فإن بالغوا في التصوير وصوَّروا صورةً يُتصور الانتفاع به بعد الاشتغال بظلم الشهادة، جوَّزْنا الدفعَ.

الطرفُ الثالث: إذا شهدوا علىٰ القصاص وقَتَل وليُّ الدم ثم رجع الشاهدُ، ونعتمد فيه العمومَ، وأن هذا قتيل ظلمًا، ولا ظالم إلا الشاهدُ؛ فإن الوليَّ لم يرجع فلم يتحقَّقْ ظلمُه، ولكِنَّ كلامَهم في هذا الطرف أوضحُ من حيث إنَّ ولي الدم مختارٌ، والشاهد لم يوجِبْ عليه القتلُ، وإن أوجب الرجم علىٰ القاضي في شهادة الزنىٰ، والشهادة ضعيفةٌ بالإضافة إلىٰ اختيار الولي، والوليُّ ليس بمكرَهٍ لا حسًّا ولا شرعًا.

والجواب: أن الشهود قتلوا؛ لأنهم بالشهادة أهدروا دمَه وأبطلوا عصمتَه، واتصل به استيفاءُ الولي، فالولي ليس بمفوِّتٍ ولكنه مستوفِي، والشاهد هو الذي جعل التفويت في حقه توفيةً ثم اعترف بكونه مفوِّتًا، فنزل إبطالُ العصمة وتفويتُها عند استيفاء موجبها منزلةَ تفويت المعصوم.

❊ **فإن قيل**: إن وجب القصاص عليهم بإبطال العصمة فليجِبْ قبل أن يقتل المشهود عليه، وإن وجب بفعل الولي فهو محالٌ لأن الوليَّ مختار.

❁ **قلنا**/: وجَب بإهدارهم عند استيفاء المهدَرِ، وإنما شرطنا الاستيفاء؛ [٣٣٦/ب] لأن قتلَهم إنما يُمكن عند رجوعهم، ومهما رجعوا قبل الاستيفاء فقد زال الإهدارُ ولم يجُزْ قتلُه وعادت العصمةُ بكمالها، فكيف نقتلُهم وقد أعادوا العصمة بالرجوع؟

❊ **فإن قيل**: فلو مات المشهود عليه ثم رجعوا فقد تم الإهدارُ فليُقتَلوا.

❁ **قلنا**: تمامُ الإهدار باستيفاء المهدَرِ بجهة الإهدار، فإذا فات بجهةٍ أخرىٰ لم يتكاملِ الفوات بالإهدار، وكان كما لو جُرِح، فإن مات به قُتل بسبب الجرح عند الموت، وإنْ حزَّ غيرُه رقبتَه لم يُقتَلْ؛ لأنه انصرف الفوات إلىٰ جهة أخرىٰ لو لم يكن الجرحُ لكان مستقلًّا بالفوات، فكذلك الموت أو القتل بجهة أخرىٰ صرَف الفوات عن جهة الإهدار.

❊ **فإن قيل**: فالحاصل منهم تفويتٌ حكميٌّ فلا يقابِلُه تفويتٌ حسيٌّ.

❁ **قلنا**: ما دام حكميًّا لا يقابَلُ، فإذا استُوفِيَ ما أوجبته الشهادة وصار حسيًّا تمَّ الوجوبُ به، ونُزِّلَ ذلك منزلةَ ما لو شهِدوا علىٰ أن لفلانٍ عليه ألفَ دينارٍ، فقبْلَ أن يستوفي المشهود له لا يغرم الشهودُ، فإذا استوفي فقد تمَّ الفوات به، فإذا رجعوا غرموا لا باستيفاء المشهود له؛ فإنه مختارٌ، ولكن بتفويتهم بإثبات الاستحقاق عند انقلات الفوات الحكميِّ فواتًا حسيًّا باستيفاء المشهود له.

والدليل عليه أن ولي الدم إذا كان مختارًا فلِمَ يجبُ الضمان علىٰ الشهود مغلظةً في مالهم، ولا يجب الضمان علىٰ الممسِكِ مع القاتل؛ وإن كان القاتل حربيًّا أو سبعًا لا يُتصور مطالبتُه بالضمان.

وذلك الضمان لا يجب أيضًا قبل استيفاء الوليِّ، وإذا وجب لم يجبْ باستيفاء الولي فإنه مختارٌ؛ بل وجب بالتفويت الذي تحقَّق بالشهادة عند الاستيفاء، وإذا كان النظر في انعدام فعل القتل من جهته وإحالته علىٰ مختار لم يفترَقْ الأمرُ بين أن يكون المنظورُ فيه ضمانًا أو قصاصًا[1].

* فإن قيل: لم يضمنوا بالقتل عندنا ولكنهم بشهادتهم أخرجوا قَتْلَ الولي واستيفاءَه عن كونه مُضَمِّنًا، والأصل أن استيفاء الروح موجِبٌ للضمان، وموجَبُ قولِ الشهود في الرجوع أن الضمان وجب علىٰ المستوفي، ولكن وقعت الحيلولةُ بسبب الشهادة وحصل العجزُ عن طلبِه، فصار إبراؤهم القاتلَ بشهادتهم كما لو شهدوا علىٰ أن مستحِقَّ الدَّين قد أبرأ ثم رجعوا؛ فإنهم يضمنون الدَّينَ الذي تعذر استيفاؤه بشهادتهم، فكذلك ها هنا يضمنون الدية التي في ذمة القاتل وقد تعذر استيفاؤه، ولا يضمنون بدلَ القتل بل يضمنون بدَلَ بدلِه تحقيقًا.

والجوابُ: أن هذا الخيال فاسدٌ لأمور:

---

(١) ومن المنقول الذي يستدل به الشافعية علىٰ مذهبهم هنا، ما روي أن عليًّا ﵁ أتاه رجلان فشهِدا علىٰ رجل أنه سرق فقطع علي يده ثم أتياه بآخر فقالا: هذا الذي سرق وأخطأنا علىٰ الأول؛ فلم يجز شهادتهما علىٰ الآخر وغرمهما دية الأول، وقال: لو أعلمكما تعمدتما لقطعتكما، وهذا الأثر ذكره البخاري تعليقًا، ٨/٩، ووصله ابن حجر في تغليق التعليق، ٢٥٠/٥؛ والأثر فيه دليل أن العمد من الشهود يوجب القصاص.

الأول: أنهم لو ضمنوا للحيلولة لكانوا لا يضمنون إذا رجَع وليُّ الدم وأقر وأمكن مطالبتُهم وقد قالوا جميعًا يتخيَّرُ ولي المظلوم بين أن يطالِبَ الشهود بالدية وبين أن يطالب الولي المقرَّ علىٰ نفسه.

ثم انقسموا فقال أبو حنيفةَ: لو اختار مطالبة/ الشهود لم يكنْ للشاهد الرجوعُ؛ وهذا أقوىٰ في الإلزام الذي نبْغيه، فكيف استقر عليه؟! [١/٣٣٧]

وإنما يضمن بدلَ ما عند غيرِه، والحقُّ واجبٌ علىٰ الغير.

وقال محمد وأبو يوسف: للشاهد الرجوعُ علىٰ الوليِّ، ولم يذهب أحد إلىٰ أنه لا يراجعه مع ارتفاع الحيلولة وإمكان مطالبة المستوفي؛ وهذا قاطعٌ.

الثاني: أنهم قالوا: لو شهدوا علىٰ غير محصَنٍ بالزنىٰ فحُدَّ ومات تحت الحدِّ، فرجع الشهود لا يضمنون؛ بخلاف ما إذا شهدوا علىٰ المحصِن فرُجِمَ؛ هذا مذهب أبي حنيفة وخالفه صاحباه، والمناظرةُ مع من يذُبُّ عنه.

وعلَّلوا بأن الشاهد يضمن ما أثبته بشهادته، ولم يُثبتْ إلا ضربًا مؤلمًا، فصار كما أنَّ ما أثبته تعاطاه، والضَربُ المؤلم لا يوجب الضمانَ، فإن كان سبب الضمان إخراج الضارب عن كونه ضامنًا وإيقاعَ الحيلولة، فلِمَ لا يجب الضمان؛ لأن الضربَ القاتلَ مضمَّنٌ؟ وقد اعترفوا بأنه تعذر مطالبة الجلاد بضمان الضرب كما تعذر مطالبتُه بضمان الرجم؛ وهذا أيضًا قاطعٌ في إبطال هذا العذر.

الثالث: أن من شهدوا له بالقصاص لو أخطأ بقتله اتفاقًا لا يضمَنُ، ويُقَدَّرُ مستوفيًا حقَّه وواقعًا عن جهته قصاصًا، فلو رجع الشهود فإن ضمنوا ما

في ذمةولي الدم لولا الشهادة فليس في ذمته شيءٌ، وإنما في ذمة عاقلته ديةٌ مؤجلة مخففة، والشهود يضمنون ديةً مغلظةً معجلةً، فدل أنه بَدَلُ قتيلٍ هم قتلوه بالشهادة عمدًا، وإن اتفق فعلُ المستحق خطًّا بأنْ رمىٰ إلىٰ غيره فأصابه وِفاقًا.

وكذلك كل صورة تُفرض مما يوجب تبُدُّلَ قدر الدية ووصفه بحال القاتل أو صفة فعله، فلا ينظر إليه في مطالبة الشهود؛ فدل أنه ليس بدلًا مما في ذِمَّتِهم.

الرابع: لو قدرنا ولي الدم بحيث لو لم تكن الشهادة لكان لا يضمنُ أصلًا بسبب آخرَ، والشهود إذا رجعوا يضمنون، ولم توجِبْ شهادتهم حيلولةً؛ إذ لولا الشهادةُ أيضًا لما وجب.

❊ **فإن قيل**: وكيف يُتصوَّرُ ذلك؟

❁ **قلنا**: فنفرض رجلًا له ابنان وقد ادَّعىٰ علىٰ واحدٍ أنه قتلهما، ولأحدهما زوجةٌ، فالقصاص فيه للأب والزوجةِ، والزوجةُ غائبةٌ، والقصاص في الثاني للأب وحده، فأراد الأبُ أن يقتل الذي ادَّعىٰ عليه الجنايةَ بابنه الذي هو منفردٌ بالقصاص لكونِ الزوجة التي مشاركةٌ في الثاني غائبةً، فأقر المدعىٰ عليه بقتل الابن الذي زوجتُه غائبةٌ، وامتنع القصاصُ لغيبتِها، وأنكر القتل الثانيَ، فشهد الشهودُ وقتَلَه بالابن الثاني ورجعوا، غرِموا في هذه الصورة.

ومعلومٌ أنه لو بادر دون الشهادة وقتل لكان لا يضمن، وإن كان شريكه

غائبًا ؛ هذا مذهبُهم ، فدل أن الضمان وجب بسبب تفويت عصمة دم القتيل بالشهادة.

وعلىٰ الجملة إذا جاز إيجاب الضمان بما قدَّروه من الحيلولة بينه وبين بدل الدم ، فإيجاب الضمان بما تحققناه من فوات الدم وعصمته بشهادتهم أولىٰ.

❊ **مَسألة: يجب القصاصُ علىٰ شريك الأب**[1] ؛ خلافًا له[2].

والمعتمدُ أن امتناع القصاص/ في حق أحد الشريكين للأبوة لا يمنع [٢٣٧/ب] القصاص في حق الثاني ؛ كما إذا شارك رجلًا في قتل مُعْتَقِ ابنه فثبت القصاص لابن أحد الشريكين ؛ فإنه لا يقتُلُ أباه ويقتُلُ شريكَه.

❊ **فإن قيل**: فيما قِسْتم عليه فعل الأب موجبٌ ؛ لأنه صادف المعتق الذي هو أجنبيٌّ ، وامتنع الحكم لخَلَلٍ في المستوفي ؛ فإن الابن لم يصلُحْ لأن

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير ، ١٢/١٢٨ ، والمذهب ، للشيرازي ، ٢/١٧٤ ، ونهاية المطلب في دراية المذهب ، ١٦/٧٧ ، والوسيط ، ٦/٢٧٩ ، وروضة الطالبين وعمدة المفتين ، ٩/١٦٢ ، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب ، ٤/١٧ ، ومغني المحتاج إلىٰ معرفة ألفاظ المنهاج ، ٥/٢٤٦ ، وهو مذهب المالكية ، ورواية عن أحمد وهي المقدمة في مذهبه. ينظر: بداية المجتهد ، ٢/٣٢٤ ، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، ٩/٤٥٨ ، وكشاف القناع ، ٥/٥٢٠.

(٢) ينظر: المبسوط ، للسرخسي ، ٩/١٥١ ، وتحفة الفقهاء ، ٣/١٠٠ ، وبدائع الصنائع ، ٧/٢٣٥ ، والاختيار لتعليل المختار ، ٥/٢٨ ، والدر المختار شرح تنوير الأبصار ، ٧/١٠٠ ، وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل. ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، ٩/٤٥٨.

يستوفيَ القتل من أبيه، وأما إذا صادف الفعل عينَ الابن لم ينعقِدْ موجبًا أصلًا.

۞ **قلنا:** هذا تحكُّمٌ بالفرق؛ إذ فعل الأب موجب أبدًا باعتبار كونِه عمدًا محضًا، وباعتبارِ قولِه ﷺ: «**العَمْدُ قَوَدٌ**»، ولكن لما امتنع على الابن قتلُ أبيه لم يصلُحْ أن يكون هو سببًا لإعدامه، فرجع الخلل إلى الاستيفاء، فإذا لم يُبَعِّدوا الحكم بأن قتلَه معْتَقِ ابنه موجِبٌ، ولم يوجِبْ، وأن المسقطَ مقارنٌ، وانعقد فعلُه موجبًا، فما المحيلُ لمثله في قتله نفسَ الابن؟ بل هذا إلى ترجيحٍ على أصلهم؛ فإنهم يقولون: القصاص يثبت للوارث ابتداءً لا بطريق التلقي من الميت، وعليه بنوا مسألة القصاص الثابتِ بين الصغير والكبير، فقتْلُ المعتَقِ انعقد سببًا لإيجاب القصاص للابن ابتداءً؛ إذ لا يثبت عندهم للمعتَقِ القتيل وينتقل إلى وارثه.

أما إذا قتل ابنه ووارثه أجنبيٌّ من الأب فقد انعقد السبب موجبًا للحق للأجنبيِّ؛ فهذا إلى انعقاده موجبًا، ثم إسقاطه بسبب أن روح الابن سببٌ في هذا الاستحقاق على الجملة أقربُ، فإن الحكم في مسألة المعتَقِ ثبت للابن ابتداءً، ونَبَا المحلُّ عن قبوله، ثم نَبْوةُ المحل عن قبوله لم يُخرج الفعل عن كونه منعقدًا سببًا للإيجاب.

وعندنا لا فُرْقانَ بين المسألتين؛ فإن الأب لفضيلة الأبوة معفوٌّ عنه، فسبب العفو وإن قارن لم يؤثِّرْ في حق الذي لم يعْفُ عنه كما إذا قتل معتق الابن؛ فإن سببَ العفو مقارنٌ، ثم نُزِّلَ منزلة ما لو عُفي بعد ثبوت القصاص، أو ما لو كان للمعتَقِ وارث سوى ابنِه ثم مات ذلك الوارثُ؛ فإنه في الصور

كلها يسقط عنه، ولا يؤثر في حق شريكه؛ فكذلك ما نحن فيه.

❊ **فإن قيل**: لا نسلم الأصل المقيسَ عليه بل نقولُ: لا يجب القصاصُ علىٰ شريكِ قاتلِ معتَقِ ابنه.

فنقول: هذا المنع لا يصدُرُ إلا عن جهلٍ بحقيقة المسألة، ولكنَّا نغتنِمُه وننقل الكلام إليه ونقولُ: الفعل موجِبٌ، وسقوط القصاص عن أحد الشريكين بعد كونِ فعله موجبًا بمعنًىٰ يخصُّه لا يوجِبُ سقوطَ القصاص عن الثاني؛ كما إذا رَمَيَا معًا ومات أحدُهما قبل الإصابة؛ فإن الحيَّ يُستوفىٰ منه القصاصُ، وكما إذا عُفي عن أحدهما أو أُذن لأحدهما.

وإنما قلنا: الفعل موجبٌ لأنه لو كان للمعتَقِ وارثٌ سوىٰ ابنِ القاتل وكان يحجبُه، وجب القصاصُ قطعًا، ويستحيلُ أن يحال الوجوبُ علىٰ وجودِ وارث للقتيل؛ فإنه لا يصلُحُ لأن يكونَ موجبًا ولا لِأَنْ يكونَ جزءًا من الموجب؛ فإن القصاصَ يجب عليه باعتبار فعله وأوصاف فعلِه لا باعتبار أعيانِ الورثة، فعدَمُ الوارث لا يوجِبُ/ قَدْحًا في صفة الموجب. ١/٣٣٨

❊ **فإن قيل**: فكيف يعقل موجِبٌ لم يوجِبْ.

۞ **قلنا**: كيف عُقل في موت أحد الجارحِين؟ فالمقابلة كافيةٌ، ثم التحقيق فيه أن الدافع إذا قارَنَ الموجبَ دَفَع الحكمَ، وكان في حكم القاطع لا في حكم مانعِ أصلِ السببِ.

والدليل عليه أن المغرورَ بحريَّةِ جاريةٍ إذا أحبلها غرِم قيمةَ الولد، والولد قد انعقد علىٰ الحرية.

ثم لا يقالُ: هذا ضمانُ التفويت وهو لم يفوِّتْ رقًّا ؛ فإنه إن انعقد رقيقًا فلِمَ عتقَ، وإن انعقد حرًّا فلِم غرِم، ولم يُعْهَدْ رِقٌّ، وما لم يعهَدْ له ثبوتٌ كيف يُعقل تفويتُه؟ بل قيل: سببُ الرقِّ جارٍ، وهو ملك الأصل، فأوجب الرقَّ وعارضه ظنُّ الواطئ، فأوجب دفع الرق، فكان الرق المدفوع في معنىٰ المقطوع لا في معنىٰ المنتفي باعتبار انتفاء السبب.

وكذلك إذا تعَقَّلَ صيدٌ بشبكة نصبها في حياته، ولكن بعد موته بمدة فالصيد موروث يُقضىٰ منه ديونُه، وينفَّذُ منه وصاياه إن كان، وإلا فيوزَّعُ علىٰ فرائض الله، وإن كان الإرث عبارةً عن الانتقال، والانتقالُ من الميت كيف يعقل قبل الثبوت للميت؟ وكيف يثبت للميتة وهو مستغنِي بالموت؟ والموت مزيلٌ للأملاك، وإن مَلك لحاجة ما فلِمَ انتقل إلىٰ الوارث؟ فالنقل للوارث للاستغناء بالموت، ثم عُقل النفيُ ولا ثبوت، ولكن قيل: جري سببُ الملك وعارَضه الموتُ الدافع غير كادحٍ في ذات السبب، ولكن دفع الحكم فتلقَّاه الوارثُ، وكان تلَقِّيه في حكم الانتقال لا في حكم الابتداء.

وأمثال ذلك في المعقول والمنقول كثيرة ينبو عن فَهمها الطباعُ البليدةُ التي لم تألف الأمور الدقيقةَ، وكل ما قررناه يخرَّجُ عليه شريكُ الخاطئ، فإنَّ فعل الخاطئ غيرُ موجب بالاتفاق، ولم نقصِدْ بهذا الكلام إلا تحقيقَ الفرق[1].

---

(١) المعتمد عند الحنفية في تقرير الحكم في هذه المسألة، هو ثبوت الشبهة المانعة من استيفاء الحد، وبيانه أن شبهة عدم القتل متمكنة في فعل كل واحد منهما، لأنه يحتمل أن يكون فعل من لا يجب عليه القصاص لو انفرد مستقلًّا في القتل، فيكون فعل الآخر فضلًا، ويحتمل علىٰ القلب، وهذه الشبهة ثابتة في الشريكين الأجنبيين، إلا أن الشرع أسقط=

فإن قال قائل: أتقولون: إنَّ فعل المسلم في قتل الكافر والحر في قتل العبد موجبٌ، والخلل في مَعارِضِه واقعٌ، وقد قال الشافعي: يجب القصاص على الكافر إذا شارك مسلمًا في قتْلِ كافرٍ، وكذلك العبد إذا شارك حرًّا.

❁ قلنا: لا نقولُ: فعلُ المسلم والحر موجبٌ، والخللُ في امتناع الاستيفاء، وكيف نقول ذلك ولو طرأ الإسلام والحرية لم يمنَعْ من الاستيفاء؟! بخلاف استحقاق الابن، فإنه إذا طرأ منَع استيفاءَ ما وجب؛ كما ذكرناه في موت وارث المعتَقِ، ولكن التعويلَ فيه على مسلك آخر هو أيضًا مطَّرِدٌ في شريك الأب، فنذكره في شريك الأب؛ فإنا لا نلتقي بهم في مسألة المسلم بالذمي والحرِّ بالعبد، وطريق إيراده أن نتحصَّنَ أولًا بعمومٍ، ونستنتطِقَهم بخيالهم، ثم نقابلهم بما هو المأخَذُ.

فنقول: قال تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَانًا﴾[1]، وهذا القتيل مظلومٌ قطعًا مطلقًا، فليكن لوليّه السلطانُ على الظالم بالقتل.

❁ فإن قيل: فالأبُ أيضًا ظالم؛ فهلا ثبت السلطنةُ عليه!

❁ قلنا: خرج ذلك عن موجَبِ العموم بدليلٍ؛ وهو قولُه: «لَا يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ»[2]؛ كما خرج من عُفي عنه بدليل قولِه: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ

= اعتبارها، وألحقها بالعدم فتحًا لباب القصاص، وسدًّا لباب العدوان، لأن الاجتماع ثم يكون أغلب، وها هنا أندر فلم يكن في معنى مورد الشرع فلا يلحق به، وعليهما الدية لوجود القتل؛ إلا أنه امتنع وجوب القصاص للشبهة فتجب الدية. ينظر: بدائع الصنائع، ٧/٢٣٦.

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية (٣٣).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، (٣٤٦) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده،=

شَيْءٌ...﴾[1]، ثم بقي العموم في شريك المعفوِّ عنه، فكذلك في شريك الأب.

❊ **فإن قيل:** خالفتم العموم في شريك الخاطئ.

فالجوابُ مِن وجهين:

[٣٣٨/ب] **أحدهما:** أنَّا لم نخالِفْ لأنه ليس قتيلًا مظلومًا/ مطلقًا، فإنه كان مظلومًا بالإضافة إلىٰ أحدهما، فليس مظلومًا بالإضافة إلىٰ الخاطئ، والسلطنة أُثبتت لولي المظلوم المطلق، ولذلك لو قتله واحدٌ بجراحتين إحداهما خطأٌ والأخرىٰ عَمْدٌ، لم نقتلْه؛ لأنه ليس مظلومًا بالقتل مطلقًا؛ بل الإثبات والنفيُ فيه متقابلٌ، فليس أحدهما أولىٰ من الآخر.

والجواب الثاني: هو أن نقولَ: نعم خرج ذلك بحكم دليل مخصِّصٍ، فبقي العموم في حق شريك الأب إلىٰ أن يُبيِّنَ الخصم أن العلة المخصصة مطردة في شريك الأب ويجمَعُ بينهما بعِلَّةٍ.

❊ **فإن قيل:** العلة أنه سقط القصاص عن أحد الشريكين فسقط عن الثاني.

❁ **قلنا:** هو باطل بما إذا سقط عن أحدهما بأن مات قبل الإصابة، أو بأن عُفي أو بأن انتقل القصاصُ إلىٰ ابنه في صورة قتل المعتَقِ، أو بأن كان ابنُه وارثًا حالةَ القتل فدلَّ أن هذا القدر ليس بعلةٍ.

= وابن ماجه في السنن، كتاب الديات، باب: لا يقتل والد بولده، (٢٦٦١)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب النفقات، باب الرجل يقتل ابنه، (١٦٣٨٧) من حديث عبد الله بن عباس ﷺ، والحديث إسناده صحيح. ينظر: إرواء الغليل، ٢٦٩/٧.

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (١٧٨).

※ فإن قيل: نزيد ونقولُ: انزهق الروحُ بفعل موجَبٍ وفعل غيرِ موجب؛ هذا هو العلة، وهو موجبٌ في مسألتنا.

۞ قلنا: لا نسلم أن فعل الأب غيرُ موجب كما مضىٰ، ولكنا لا نسلم في هذه الطريقة.

ونقول: ولمَ عللتم بمجرد هذا؟ وأي فِقْهٍ فيه؟! والشريك غير مأخوذٍ عندكم بفعل شريكه؛ بل هو مأخوذ بفعل نفسه، وكل واحدٍ قاتلٌ علىٰ الكمال، فليُعتبرْ في حق كل شريك فعلُه؛ كما قال المزنيُّ؛ حيث أوجب القصاص علىٰ شريك الخاطئ[1].

※ فإن قيل: القتل في حق المحل متَّحدٌ، وفي حق القاتل متعدِّدٌ، فأوْرثَ ذلك شبهةً.

۞ قلنا: الاتحاد والتعدد من صفات الذات، فلا يختلف بالإضافة، فالمحل الواحد إذا احتمل ضربتين ووُجِدَ كان متعددًا في حق المضروب والضارب جميعًا، والرغيف الواحد إذا يختلف آكِلَينِ[2] كان متحدًا في حق المأكول والآكِلِ جميعًا.

فما عللوا به هوَسٌ محض بل ينبغي أن يؤاخَذَ كل واحد بفعل نفسه في ظلمه، ولا يُنظَرَ إلىٰ أمر شريكه؛ كما أنه لو علىٰ عيَّنه لم نقُل: القتلُ متَّحِدٌ في حق القتيل، فيكون كالقتل الواحد إذا عُفي عن بعضه.

---

(١) ينظر: مختصر المزني، ٨/٣٤٧.

(٢) كذا بالأصل، والجادة: «آكلان»، والمثبت يتخرج علىٰ الإمالة.



❊ فإن قيل: فإن لم يكن هذا هو العلةَ، فما العلة؟

۞ قلنا: لا ندري ولا يلزمنا أن نَدري في المقام، فيكفينا التعلقُ بالعموم وإبطالُ ما تخيلوه علةً مخصِّصةً، والخوضُ بعد ذلك تبرعٌ محضٌ.

علىٰ أنَّا نُبْديه ونقولُ: القصاصُ إنما وجب علىٰ الشركاء عند الشافعي باعتبار إضافة فِعْلِ كل شريك إلىٰ صاحبه برابطة الاستعانة؛ لأن كل واحد ليس قاتلًا علىٰ الكمال، وإنما القتل حصل بالكلِّ، ولكن كل واحد قاتلٌ باعتبار فعله وفعل شريكه الذي هو منسوبٌ إليه؛ لكونه معينًا له وكونِه مستعينًا به، والخاطئ لا يُتصور الاستعانةُ به؛ بخلاف الأبِ وكلِّ عامدٍ، فلم يمكِنْ أن يقدَّرَ بينهما رابطةُ الاستعانة.

والآخرُ: أن كل وصف يمنع الوجوبَ ويرجع إلىٰ صفة الذات لا يختلف بالإضافة إلىٰ شخص آخرَ، والخطأ وُصِفَ لذات الفعلِ فهو خطأ، وإن أضفناه إلىٰ شريكه فيكونُ قاتلًا بفعلِ عمدٍ وفعلِ خطإٍ.

وأما فعل الأب لا خلَلَ في ذاته، فلم يخرج عن كونه موجبًا لوصفٍ راجعٍ إلىٰ ذاته؛ بل لوصف من أوصاف الإضافة، وهو كونُه فِعْلَ أبٍ/. [١/٣٣٩]

وإذا أُضيف ذلك الفعل بصورته إلىٰ الأجنبيِّ وجُعل فاعلًا به لم يبْقَ فعلُ الأبِ؛ لأن الأوصافَ الإضافيةَ تتبدَّلُ بتبدُّلِ الإضافة؛ بخلاف الأوصاف الذاتية، فيكون في تقديرِ مَن أكره الأبَ علىٰ قتل ولده، فيجب عليه القصاصُ باعتبار نقل فعل المكرَهِ إليه وإضافته إليه لجعله آلَته ولا يبقىٰ بعد الإضافة إلىٰ غير الأب فعلُ أبٍ؛ بل تبدلت الإضافة بالتحويل؛ فهذا

هو الفرق بينهما.

❊ **فإن قيل**: عماد الكلام أمران؛ أحدهما: إيجابُ القصاص علىٰ الشركاء باعتبار فعل الشريك، وهذا مؤاخذةٌ للرجل بفعلِ غيرِه، وهو محالٌ.

والآخر أن الخطأ صفةٌ لذات الفعل لا يتبدَّلُ بالإضافة، وليس كذلك لأن الخطأ يرجع إلىٰ جهل الرامي بكون المُرمَىٰ إليه إنسانًا مثلًا، والرمي منه إلىٰ الهدف المعيَّنِ كرمي شريكه، ولكن عَلِم شريكُه ولم يعلم هو، والعلم من صفات الفاعل لا من صفات الفعل؛ فلا فرق.

والجواب عن الأول: أن مؤاخذته بفعل غيره إنما يستحيل من حيث إنه مؤاخذةٌ بما لم يفعلْه هو، وهذا قد ارتكبه الخصمُ فإنه إن جعله الخصمُ قاتلًا علىٰ الكمال فقد أنكر الحِسَّ ولزمه شريكُ الخاطئ لزومًا لا محيصَ عنه، ولا يُعتذر عنه إلا بتطرُّقِ نقصان إلىٰ فعله بسبب المشاركة حتىٰ صار خطأ الشريك شبهةً، فالفعل الناقص عند الخصم موجِبٌ، فالقدر الذي به النقصان معدومٌ في حقه، فكيف يؤاخِذُه به؟!

فالمصيرُ إلىٰ أن ذلك القدر كَمَل بفعل شريكه، ولفعل الشريك إليه إضافةُ الإعانة والاستعانة، فصلح لهذه النسبة لِأَن يكونَ مكمِّلًا أولىٰ من التكميل بالعدم أو ادِّعاءِ الكمال علىٰ خلاف الحسِّ، وإيجابُ القصاص علىٰ الشركاء محلُّ مخالفة قياس الجزئي، وإنما نحن في ترجيح أقرب التنزيلات، وتقدير الشافعي وتنزيلُه له إخالة، فإنه حصل غرضُه بفعل شريكِه، فكان إليه إضافةٌ ما، فالتعليل به أولىٰ من تكميل فعله بالعدم أو ادعاء التكميل في حق كل واحد علىٰ خلاف الحس.

وأما ما ذكروه مِن أن الخطأ يرجِعُ إلىٰ الجهل وهو صفةُ الفاعل.

❁ قلنا: نعم هو صفة الفاعل، ولكن يتعلَّق بعينِ الفاعل، ويكتسبُ متعلَّقُه منه وصفًا مفهومًا كالقدرة والإرادة والعلمِ هي صفات الفاعل، ولكن يتعلق بالمقدور والمراد والمعلوم بخلاف السواد والبياض؛ فإنه يقوم بالمحلِّ ولا يتعلق بغيره، والخطأ يتعلق بالفعل فيقال: أخطأ في ما ذِي؟ وقصد إلىٰ ما ذِي؟ كما يقال: قدِرَ علىٰ ما ذِي؟ وعلم ما ذِي؟ وأراد ما ذِي؟ فيذكر متعلَّقُه بخلاف السواد والبياض، فإنه لا يقالُ: سواد علىٰ ما ذي؟

والدليل عليه أنه يصح أن يقال: قتل خطًا أو عمدًا في جواب قول القائل: كيف قتَلَه؟ وهو سؤال عن وصف الفعل.

ولا يصح أن يقالَ: قتله أبوه؛ لأنه جواب عن الفاعل لا عن وصْفِ الفعل، وبالعكس لو قال: من قتله؟ صحَّ أن يقال عنه بأنه قتله أبوه، ولا يصح أن يجاب بأنه قُتِلَ خطًا؛ لأنه إنباءٌ عن وصف الفعل لا عن الفاعل، فالأبوة صفةُ الفاعل لا تعلُّق لها بالفعل؛ كسواد الفاعل وبياضه، وطولِه وقِصَرِه، وشبابه وكهولتِه، والخطأ صفةٌ يتعلق بالفعل كقدرته وإرادتِه، وصفاتُ الإضافة تختلف بتبديل/ الإضافة بخلاف صفات الذوات. [٣٣٩/ب]

وهذا في مسالك العقل، والفرق بيِّنٌ كما ذكرناه، ومسلك الفقه أن مناسبة الفعل للقصاص بكونه ظلمًا إنما يكتسب هذا الوصفَ في العمد والعلم لا من الأجنبية والأبوة؛ فهذا مأخذ الشافعيِّ، وهو جارٍ في شريك المسلم والحرِّ، وتردَّدَ قولُ الشافعي في شريك الصبي والمجنون والسبع والحربيِّ والمأذون لتردُّدِه في أن هذه المعانيَ هل تُطَرِّقُ خللًا إلىٰ ذات الفعل أم يرجع إلىٰ

أوصاف الإضافة ؟ فإن استقرَّ رأيٌ بعد البحث علىٰ أحد الجانبين وجَب الحكمُ به ، والله أعلم.

مَسْألَة: سرايةُ القصاص مُهدَرةٌ عندنا[1]، وإليه ذهب محمد وأبو يوسف خلافًا له[2].

والمعتمد في المسألة: أن هذا الضمان لا يمكن إيجابُه عليه ولا علىٰ عاقلته ، أما علىٰ العاقلة فمتفق عليه ، وسببه أن المضروب علىٰ العاقلة الخطأُ ، وهذا عمدٌ ، وأما عليه مغلظًا في ماله فمن حيث إن السبب الشاغلَ لذمته هو ما تمحَّضَ عدوانًا وتقصيرًا ، وهو العمد المحضُ ، أما ما خفَّ فيه تقصيرُه فالتقصير القاصرُ بسبب الخطأ أو شبه العمد لم يصلح لشَغْلِ ذمته ، فما انتفىٰ عنه التقصيرُ ظاهرًا أو باطنًا كيف يصلح لشغل ذمته بالقياس علىٰ ما تمحض العدوان فيه؟ هذا إن أُوجِبَ بالقياس علىٰ القتل الخطأ أو العمد المبتدأ ، وإن قِيسَ علىٰ الأموال فوضع القياس خطأٌ ؛ لأن هذا وضع وضعًا

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٢/١٢٥، والمهذب، للشيرازي، ٢/١٨٨، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/١٦٣، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٩/١٦٧، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٦٣، والغرر البهية شرح البهجة المرضية، ٥/٣٥، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٨/٤٧٩، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: عقد الجواهر الثمينة، ٣/٣٠١، والتاج والإكليل، ٦/٣٢٠، ورؤوس المسائل الخلافية، ٢/٩٢٠، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٢/٢٦٩.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/١٧٣، وتحفة الفقهاء، ٣/١٠٢، والعناية شرح الهداية، ١٠/٢٥٩، والجوهرة النيرة، ٢/١٣٤، والبناية شرح الهداية، ١٣/١٤٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ١٠/٢٥٩، ومجمع الضمانات، ص١٦٦، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٢/٦٣٢.

يقِلُّ ويخِفُّ بخفة التقصير، فلا يبعد أن ينتفي بانتفاء التقصير، ولذلك وجب دية الخطأ مخففةً، ودية شبه العمل مغلظةً، ودية العمل المحضِ أغلظُ منه، ولا عهد في ضمان الأموال بتفاوت مقدار الضمان باختلاف التقصير وعدمه، وهذا الكلام علىٰ أصلهم أوقعُ؛ إذ ليس الدية عندهم بدلًا، ولذلك العمد لا يوجبُ، فإنها ليست مِثلًا للنفس معنًىٰ وصورةً، وقد خالف وضع الضمانات في نقصان صفته بنقصان التقصير، فجاز أن ينتفيَ أصله بانتفاء التقصير، وهو المعنيُّ بقول عمر وعلي ﷺ في أن: مَن مات تحت قصاصٍ أو حدٍّ الحَقُّ قتَلَه؛ أي: لا تقصيرَ من أحدٍ أصلًا، وإنما هو الذي أوجب الحق علىٰ نفسه حتىٰ صار مقتولًا تحت الحق.

❊ فإن قيل: الأصل أن الدم معصومٌ، والقاطع مستوفٍ للروح بغير حق؛ فالأصل وجوب الضمان.

◈ قلنا: مسلَّمٌ أن الدم مستحقٌّ، ونسلم أنه مستوفًىٰ، ولكن بِمَ يُعرف كونُ استيفاء الدم بغير حق شاغلًا؟ لا يعرف ذلك إلا بالشرع، والشرعُ إما نصٌّ أو قياسٌ علىٰ منصوصٍ، ولا نصَّ، والمنصوص المال والعمد، والخطأ في معنىٰ هذه الأصول الثلاثة كما سبق، فإن هذا وضِع وضعًا يؤثر فيه خِفَّةُ التقصير، فأثر فيه انتفاءُ التقصير.

❊ فإن قيل: ولا أصل أيضًا للإهدار، ولا نصَّ يدل عليه، والأصل العصمةُ، فمن أراد الإهدار افتقر إلىٰ نصٍّ أو قياسٍ علىٰ منصوص.

◈ قلنا: قولكم: الأصل العصمة إن عَنَيتم به تحريمَ الاستيفاء؛ فهذا الأصل منسوخ ها هنا قطعًا؛ فإنه لا تحريمَ، والقاطعُ غير آثم ظاهرًا وباطنًا،

ولا منتمٍ إلىٰ تقصيرٍ؛ بل لا يُتصور أن يقال له/: إِقْطَعْ ولا تقتُلْ، وباشر [٣٤٠/أ] القطع علىٰ وجه لا يسري، فالتحريم عنه منفيٌّ ظاهرًا وباطنًا، فارتفعت العصمةُ، وإن كان المعنيُّ بالعصمة إيجابَ الدية علىٰ كل قاتلٍ، فلا نسلِّمُ؛ إذ هذا محلُّ النزاعِ؛ فإنَّ القتلَ في الشرع نُصِبَ مُضَمِّنًا علىٰ وجهٍ مخصوصٍ كان للتقصير فيه مدخلٌ، فبه يُغيِّرُ عن براءة الذمة، فالأصل البراءة؛ إلا أن يثبُتَ مُغَيِّرٌ بنص أو بقياسٍ سديدٍ علىٰ منصوصٍ.

علىٰ أنَّا وجدنا أصولًا للإهدار، وهو قطع يد السارق ويدِ الصائل، وجَرحُ الفصَّاد والحجَّامِ وأمثال ذلك، وعند هذا نقولُ: القتل ثلاثة أقسامٍ؛ عدوانٌ محضٌ؛ وهو العمدُ، ومُرَدَّدٌ؛ وهو شِبه العمدِ، والخطأُ؛ فإن المخطيءَ مُقَصِّرٌ في ترك الحفظ؛ إذ التحفُّظُ ممكنٌ، والأمر به يُطاق امتثالُه، وعن هذا كان حطُّ الإثم تخفيفًا عن الأمَّةِ، فقال: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ أُمَّتِي فِي ثَلَاثٍ؛ الخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وعن هذا صحَّ دعاءُ التخفيف بقوله: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1]، ولا يصح دعاءُ ذلك فيما لا يمكن المؤاخذةُ به.

والثالث: فعلٌ حقٌّ محضٌ لا تقصيرَ فيه عينه، ولا يمكن أن يُنسَبَ صاحبُه إلىٰ عدوانٍ أو تقصير بوجهٍ ما، وأن يُقدَّرَ مخاطَبًا بالتحفظ فيه، وهو قطعُ يدِ السارق ويدِ الجاني، فالأول: سببٌ لضمانٍ مغلظٍ لتناهي التغليظ، والثاني: سببٌ لضمانٍ مخففٍ لخفَّةِ تقصيره، والثالثُ: ليس سببًا لأصل الضمان لانتفاء أصل التقصير ظاهرًا وباطنًا.

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (٢٨٦).

فلو لم نجد هذا الأصل لكان استصحابُ براءة الذمة وحَسْمُ باب القياس عليهم مستقلًّا، والآن قد ساعدتنا هذه الأصولُ، وهي قواطع في الغرض، وأقربُ صورة إلىٰ ما نحن فيه وكيلُ المقتصِّ؛ فإنه بالاتفاق لا يضمنُ، وهو مُتَخَيِّرٌ في فعله؛ لأن فعله مأذونٌ فيه، فلم يصلح أن يكون سببًا للضمان، فالمستحق في هذه الصورة لم يصدُرْ منه إلا الإذنُ في القطع، والإذنُ في القطع مباحٌ له ومأذون فيه قطعًا؛ كما أن القطع مباحٌ لوكيله ومأذونٌ له قطعًا، فهو عن التقصيرِ أبعَدُ مِن وكيله، فنفرض فيه ونقولُ: لم يصدُرْ منه إلا قولٌ وتسليطٌ علىٰ مباح، وهو في عينه مباحٌ، فلا يكون سببًا للضمان كالفعل المباح الصادر من الوكيل؛ فإنه لم يكن سببًا للضمان في حقه.

❊ فإن قيل: الوكيل مأذون وقد وقع الفعلُ عن الآذِن، وخرَج هو من الوسَط، فعهدته علىٰ الآذِنِ.

❁ قلنا: الآذِنُ يقول: ما أذنْتُ إلا في القطع، أما القتل فما أذنت فيه، كيف يضاف إليَّ ما لم أباشِرْه ولم أتسبب إليه، ولم آذَنْ فيه؟! فإن خرج الوكيل بالقطع عن الوسط فقد خرجْتُ أيضًا عن الوسط؛ إذ توفَّر عليَّ حقي عند القطع، فما بقي لي معه علاقةٌ، فما معنىٰ بقائي في الوسط؟! وإن جاز أن يقال: هو بقي في الوسط وما انقطعت علاقته، جاز ذلك في الفَصَّادِ والحجَّام والبزَّاغ.

وكلُّ عُذْرٍ يعتذرون عنه يبطل بالقصَّارِ المشترَكِ؛ فإنه يضمنُ وإن كان مأذونًا، والمنفردُ لا يضمنُ، وفي البزَّاغِ لا فرْقَ بين المنفرد والمشترك، والقياسُ علىٰ وكيل المقتصِّ/ أولىٰ من القياس علىٰ الإمام الذي يجب عليه [٣٤٠/ب]

الفعلُ، وعلىٰ قطع الصائل الذي يتسع الاستحقاقُ فيه عند اتساع الحاجة.

❊ **فإن قيل**: اعتمادكم علىٰ انتفاء التقصير؛ وهذا لا يصلح لنفي الضمان؛ فإن المضطر في المخمصة يباحُ له الإتلاف ويضمَنُ، وربما يجب عليه، وأحَدُ الشريكين إذا أعتق شِرْكًا له من عمد فلا تقصيرَ منه ويضمن، ومَن رمىٰ إلىٰ صيدٍ فأصاب إنسانًا لا تقصيرَ منه ويضمنُ وكذا المعزِّرُ[1].

❁ **قلنا**: أما ما يتعلق بالأموال فلا يجب الجوابُ عنه؛ لأنَّا بينَّا أن ضمانَ الأموال وُضِعَ وضعًا لا يخِفُّ ولا ينقُصُ قدره ووصفُه بنقصان التقصير، فلم يؤثِّرْ في نفيه نفيُ التقصير، وهو العذرُ عن العتق والمخمصة، وكيف والمضطرُ في المخمصة لا يضمَنُ بالتفويت، وإنما يضمن بالتحصيل لنفسه؛ فإنه حصل له الطعامُ، وإنما التفويت في صِيَالِ البهيمة، وعندنا لا يضمن لما انتفىٰ التقصيرُ مطلقًا فيه.

وأما أحد الشريكين لا يضمن بالتفويت؛ فإن الملكَ يحصل له ويعتِقُ عليه، والولاءُ في الكلِّ له، فيضمن بدلَ ما ملكه، يبقىٰ أنه لَمَ مَلك بغير تقصيره؟! فحصولُ الأملاك لا يستدعي تقصيرًا بل التقصير وصف الفعل ولا يستدعي فعلًا، فإذا مات مُوَرِّثُه وخلَّفَ عليه قريبَه دخل في ملكه وخرج، فلا فِعْلَ له، فكيف يغيِّرُ به ما نيط بفعلٍ منسوب إلىٰ الفاعل لا محالة؟

(١) ذكر المصنف ﷺ اعتراضات كثيرة للحنفية ورده عليها؛ إلا أن تحرير طريق أبي حنيفة ومسلكه يجب تحريره حتىٰ يسهل فهم كلام المصنف في سياقه، ومدىٰ اقترابه أو بعده عن محل النزاع، ومسلك أبي حنيفة ﷺ أن هذا قتل بغير حق فيكون مضمونًا، وقد بسط السرخسي هذا المسلك وبيّنه أفضل بيان، فليراجع في المبسوط، ٢٦/١٤٨.

وأما التعزير والرمي إلى الصيد فالتقصير فيهما بترك التحفظ موجودٌ، وعن هذا أمكن أن يقالَ: لو تحفظْتَ لَما قتلْتَ، ويمكن أن يخاطَبَ ويقال: اقتَنِصِ الصيودَ بحيث لا تقتُلُ إنسانًا، وعَزِّرْ وأدِّبْ بحيث لا تقتُلُ.

ولا يكون ذلك تكليفَ ما لا يُطاقُ، ولا يمكن أن يقال: اقطع بحيث لا يموتُ بالقطعِ؛ فدلَّ أن أصل التقصير ثَمَّ موجودٌ، ولكن أَسْقَط الشرعُ أثرَ التقصير في الإثم وعقاب الآخرة، ولم يسقط في الكفارة والدية، وأما ها هنا لا يُتصوَّرُ نسبتُه إلى التقصير ظاهرًا وباطنًا، فكان إلحاقُه بقطع الإمام والوكيل والفصَّاد والحجَّام والختَّان أَوْلى.

❊ فإن قيل: إن لم يكن استيفاءُ الروح منسوبًا إليه فما بالكم حكمْتُم بأنه لو استحقَّ طرفَ إنسان ونفسه، فقطع طرفَه، فسرى إلى النفس، وقع عن جهة القصاص وصار مستوفيًا حقَّه.

❁ قلنا: ومن يقول: إن الاستيفاء غيرُ منسوبٍ إليه هيهاتَ؛ فإنَّا نعترفُ بأنه قاتلٌ، ولكنه قاتلٌ بقطعٍ حقٍّ في نفسه لا تقصيرَ فيه ظاهرًا وباطنًا، ومِثلُ هذا القتل لا يصلح أن يكون سببًا لضمانٍ طريقُه طريق المؤاخذات التي تختلف بوجود التقصير وعدمِه.

أما إيقاعه قصاصًا فليس من المؤاخذ بل الأصل أن السراية إذا لم تكن مفردة بالاختيار لا يكون مفردًا بالحكم؛ فإن نسبته إلى القاطع بواسطة ارتباط إرادته واختياره بالقطع لا باعتبار مباشرته نفسَ الروح بالتناول، فيقتضي أن يسترسل عليه حكمُ أصله ومنتجِه والواسطةِ التي به انتسب إليه.

فإن كان حكم القطع الذي هو المنتجُ الضمانَ استرسل علىٰ النتيجة كما في الابتداء، وإن كان حكمه نفيَ الضمان فالنتيجة الفطرية والضرورية/ لا [١/٣٤١] تفارق المنتج، نعم إن كان من وصف الأصل أنه قصاص، وأمكن طَرْدُ هذا في نتيجته فهو وفاءٌ بقضية التبعية؛ فإن السراية تبع في الوجود للقطع فكان تبعًا في الحكم له فيتصف بصفته.

❊ **فإن قيل**: فخُذوا منَّا مثله؛ فإنا نقولُ: أصل القطع مضمونٌ، والمتولد عن المضمون مضمونٌ؛ إجراءً لحكم المنتج علىٰ النتيجة، ومعنىٰ كونه مضمونًا أنه في مقابلة القطع السابق، فإذا لم ينفَكَّ الأصل عن المقابلة فكذا النتيجة والتبَعُ.

والجواب: أن هذا ليس هو حقيقةَ الضمان، وإنما حقيقته كونُه موجبًا لبدلٍ، وقطعُ القصاص لا يوجب بدلًا، وما ذكرتموه يرجع إلىٰ أنه موجَبُ سببٍ سابقٍ موجِبٍ له، فقضيته أن يقال: فليكنْ نتيجته موجَبَ سببٍ سابقٍ موجِبٍ، وهذا ممكن إن سبق سببٌ، وهو استحقاق النفس، فيُجعل السرايةُ أيضًا مقابلةً لما مضىٰ كالأصل، فأما إذا لم يكن فليس إيجاد سبب سابق إلينا، واستئنافُ ضمانٍ بعده ليس وفاءً بقضية الأصل؛ بل هو ضدٌّ له فصار كقطع السرقة؛ فإنه أيضًا موجَبُ سبب سابقٍ، ولم يثبت ابتداءً من غير منوالٍ متقدمٍ، ثم لم يطرده ذلك في نتيجته فالمقابلة بضمانٍ؛ إذ لا يكون ذلك وفاءً بالاتباع والتسوية بل يكون مناقضة للأصل.

❊ **فإن قيل**: لا؛ بل قطع القصاص مضمونٌ بضمانٍ يلحقه؛ كما أن الأول مضمونٌ بضمان يلحقه، ولكن بطريق التقاصِّ يتساقطان، وهو كمن

استحق علىٰ إنسانٍ عشَرَةَ دراهم أخَذَه من ماله، فيستحق المأخوذُ عشرةَ يأخذها، فيكون أخَذَ العشرة الثانية مضمونةً، ولكن يسقط بطريق التقاصِّ كذلك ها هنا.

﴿ قلنا: هذا علىٰ خلاف الإجماع؛ إذ لو كان كذلك لكان أخْذُ اليدِ عدوانًا ممنوعًا، فإنه بقي علىٰ عصمته واقتضائه الضمانَ؛ بل معنىٰ كونه مستحقَّ الأخذ أن الأول أسقط ضمانه وعصمته، وجوَّز أخذه.

والدليل القاطع علىٰ أنه ليس بموجَب المقاصَّةِ أن الابن إذا قطع يد أبيه قُطعت يده، ويستحيل أن يقال: هو بطريق المقاصَّة؛ فإنَّ قطع الأب لا يوجب القطعَ حتىٰ يقاصَّ الوجوبُ بالوجوب، وإن قُدِّر المقاصَّة بحكم التساوي في ضمان المال، فالمال لا يُجعل بدلًا عن القصاص، ويلزم عليه أن يقع قصاصًا لو قطع يدَه اليسرىٰ؛ لأن البدل متساوٍي، وكذلك العبد إذا قطع يدَ سيدِه، فيقطع يدَه قصاصًا، وكيف يكون قطعُ السيد موجبًا قصاصًا إذا جرىٰ بالحق؟ ولو جرىٰ بالباطل لما اقتضىٰ لا قصاصًا ولا ضمانًا، فكيف يُتخيَّل فيه المقاصةُ؟

وكذلك إذا قُتل شخصٌ، فقتل القاتلَ وليُّ الدم، فالقتل منه ينعقد سببًا للقصاص عليه، والقتل المبتدأ كان مثبتًا للقصاص للمتوفَّي، فكيف يتقاصَّانِ؟ وكذلك لو قتل رجلٌ ابنَ إنسان، وقتل ذلك الإنسانُ ابنَ القاتل، فكل واحد يستحقُّ دمَ صاحبه ولا يتقاصَّانِ؛ بل إن عفا أحدهما استوفىٰ الآخر حقَّه.

فاستبان أن هذا وَضْعٌ علىٰ الشرع يُخرج الواجبات عن كونها واجبةً،

[٣٤١/ب] وكذلك من أتلف علىٰ إنسان فرسًا/ فأخذ منه دراهمَ؛ كيف يكون الدراهم قصاصًا بالفرس من غير مراضاةٍ؟ بل بطريق اللزوم، ولكن قيل: الدراهم وجبت ابتداءً بالفرس، فأما أن يقالَ: أخْذُ الدراهم أوجبَ علىٰ الآخِذِ فرسًا، فصار ما عليه مساويًا لماله فتقاصًّا، فهذا فتحُ باب في الجهالة لا يبوء به محصِّلٌ أصلًا.

❊ فإن قيل: عمدة كلامكم في الابتداء أنه ليس بمقصِّرٍ في القطع، وهذا مُسَلَّمٌ، ولكن لا نسلم أنه بقي قاطعًا؛ بل هو قاتلٌ، وخَرج عن كونه قاطعًا لما سرىٰ القطع؛ فإن الفعلَ واحدٌ، وهو قتلٌ، فلا يبقىٰ قطعًا، وإذا صار قاتلًا فلا نسلِّمُ انتفاء التقصير منه في كونه قاتلًا.

❁ قلنا: إن سلَّمْنا خروجَه عن كونه قاطعًا، وأنه صار قاتلاً؛ فقولنا: أنه لا تقصير من جهته باقٍ؛ لأنه قتَلَ بفعلٍ لا يمكن أن يُنسب فيه إلىٰ التقصيرِ؛ إذ التقصير فيما يثبت فيه الإثمُ أو يتصور فيه التأثيمُ من غير أن يدخل في حيِّز تكليف ما لا يطاق؛ كما في الخطأ؛ إذ المؤاخذة بالخطأ والنسيان وتكليف الشخص التحفُّظَ ممكنٌ، والوفاء به مقدورٌ ولو علىٰ عسرٍ، وأما قطع لا يسري فالتكليف به محالٌ، والوفاءبه ممتنعٌ؛ فهو قاتل بطريقٍ لا تقصير منه؛ فكان كالجلَّاد[1].

ثم قولهم: إنه خرج عن كونه قاطعًا بأن صار القطعُ قتلًا؛ جهلٌ بكيفية مطابقة الأسامي للأجناس والأنواع؛ فإن القطعَ عبارةٌ عن الإبانة فقط، والقتل

(١) نعم؛ الإثم منتفٍ عنه، ولكن غاية ذلك أن يسقط عنه القصاص لكونه مخطئًا، فالقاتل عن طريق الخطأ الإثم غير متعلق به، وإن كانت الدية لازمة له، فكذلك هنا.

عبارة عن إبانة ترتَّب عليها زهوقُ روحٍ، فالقتل يُنبئ عن مجموع القطع، والزهوقُ والقطع يُنبئ عن مجرد الإنابة، فتجدُّدُ اسم بانضمامِ زيادةٍ وصفٍ إلىٰ الجنس العامِّ لا يبطل اسمَ الجنس، وهو كالنطفة في الرحم قبل أن يصير إنسانًا يسمَّىٰ جسمًا، فإذا نفخ فيه الروح سُمِّي إنسانًا ولم يخرج عن كونِه جسمًا؛ بل الجسم يُنبئ عن مجرد تآلُفِ الأجزاء، والإنسان يُنبئ عن الجسم وزيادةِ وصفٍ معه، فيكون الإنسان نوعًا والجسم جنسًا، وما تخصص بالوصف الممنوع له لا يخرجُ عن حقيقة اسم الجنس، فالإنسان جسمٌ وحيوانٌ وإنسان، والإنسان يتضمن خصوصَ صفة الإنسانية، ولكن معه الحياة والجسميةُ، والحيوان يتضمَّنُ الحياةَ والجسميةَ، والجسمُ لا يتضمن إلا الجسميةَ، ولذلك لو حلف ألا يَمَسَّ جسمًا، وحَلَف ألا يمس حيوانًا، وحلف ألا يمس إنسانًا؛ ثم مس إنسانًا حنِثَ في الأيمان الثلاث، وكذلك في مسألتنا لو حلف ألا يقطعَ، وحلف ألا يقتلَ، ثم قطَع وسرىٰ حنِث في اليمينَين؛ بل هذا أولىٰ؛ لأن الإنسانية والجسمية متلازمٌ في أحد الطرفين وإن كان متقاطعًا في الثاني؛ إذ لا يعقل إنسان إلا وهو جسمٌ، وإن عُقل جسمٌ ليس بإنسانٍ، أما القطع والقتل يتقاطعان في الطرفين، فيتصور قطعٌ بلا قتلٍ، وقتلٌ بغير قطعٍ، وهو التغريق والتخنيق، فيضاهي هذا صلاةَ الغاصب في الدار المغصوبة؛ فإنها فعلٌ واحدٌ، وهو غصبٌ وصلاةٌ غَصْبٌ من حيث عمومُ وصفِه، وهو أنه كَوْنٌ في دار غيره، ولكن/ لما اختص عموم الكون بخصوص وصفٍ ـ وهو هيئة الصلاة ـ استجَدَّ اسمًا آخر، ولم يبطل اسمُ الجنس؛ بل صار صلاةً وهو باقٍي غصبًا فيسقط بهذا، ويجب الضمانُ بالآخر[1].

[342/أ]

(١) جواب المصنف ﷺ هنا محل نظر في إصابته لمحل الاعتراض، ومبناه كله علىٰ افتراض=

وكذا مرض الموت بأن يُفضيَ إلىٰ الموت لا يخرج عن كونِه مرضًا موجبًا أحكامَ المرض، ولذلك لم يختلفوا في أنه لو ادعىٰ علىٰ غيره قطعَ يدِ ابنه، وأقام شاهدًا علىٰ أنه قطعَ وآخرَ علىٰ أنه قتلَ، لم يثبُتِ القطعُ ولا القتلُ.

ولو قال الشاهدُ الثاني: قطَع فسرىٰ، ثبت القتلُ، ولم يكُنْ ذكْرُ السراية نفيًا للقطع وتحولًا إلىٰ القتل؛ بل هو شهادة علىٰ القطع، وعلىٰ زيادةٍ انفرد بها، فرُدَّتِ الزيادةُ وبقيت المشاركة في وصف عامٍّ، وهو القطعُ.

وهذا جليٌّ، وإنما نُطنب في الجليَّاتِ أحيانًا لشدة شغَفِ طائفةٍ بجنس هذا الكلام، واعتقادِهم أنه معقولٌ قاطعٌ مع كونه باطلًا ظاهرَ البطلان يدركُه كلُّ ذي عقلٍ بأدنىٰ تأمُّلٍ.

مَسْألَة: إذا ثبت القصاص بين صغير وكبير لم يستبدَّ الكبير باستيفائه بل يُنتظر بلوغُ الصغير[1]؛ ....

= كون من انتصر لأبي حنيفة قال: إن القطع صار قتلًا، فأغرق ﷺ في تفصيل الفرق بين القطع والقتل، وأن هذه المقدمة محل نظر، والحقيقة: أن مقدمة الحنفية هي أن القطع بان قتلًا، وشتان الفارق بينها وبين دعوىٰ المصنف عليهم أن القطع صار قتلًا، فالأولىٰ تعني أن فعل المقتص لم يظهر منه كونه قطعًا أو قتلًا إلا بما آل إليه، فلما سرىٰ الجرح إلىٰ نفس المقتص منه بان أن هذا الفعل لم يكن قطعًا، بل كان قتلًا، وهو معنىٰ القول بأن القطع بان قتلًا، وهذا لا يرد عليه شيئًا مما ذكره المصنف مطلقًا؛ ومثاله شخص ألقىٰ سكينًا علىٰ آخر، فإما أن تقتله هذه السكين أو تجرحه أو تقطعه، ولا يظهر ماهية فعله إلا بمآله، فقبل النظر إلىٰ تأثيرها علىٰ من ألقيت عليه لا يكون الفعل غير رمي بسكين، ثم إذا ظهر أثرها استطعنا أن نسميه قتلًا أو قطعًا أو جرحًا، والله أعلم.

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٢/١٢١، والمهذب، للشيرازي، ٣/١٩٠، ونهاية المطلب في=

خلافًا لأبي حنيفة[1]

والمعتمد في المسألة: أن الكبير إذا قتل استوفىٰ كل الروح لنفسه أو استوفىٰ بعضه للصغير، فإن استوفىٰ للصغير فكيف استوفىٰ من غير نيابة وولايةٍ؟!

ولو كان الكل للصغير لكان لا يستوفيه، فكيف استوفىٰ الشطر؟! وإن استوفىٰ الكل لنفسه، فكيف استوفىٰ وليس له الكل وإنما له الشطرُ؟!

❊ **فإن قيل:** الكل له؛ إذ لا شركة للصغير فإنه ليس أهلًا لاستحقاق القصاص؛ فإنه ولايةٌ، قال تعالىٰ: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[2] وليس هو من أهله.

❁ **قلنا:** هذا باطلٌ قطعًا؛ إذ لو انفرد لاستحق، والولايات لا تُستحق في الصبي مع الانفراد؛ بل هو إرث يثبت للزوجة فكيف لا يثبت للولد

= دراية المذهب، ١٤٣/١٦، والوسيط، ٣٠٢/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٠٠/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٧١/٧، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: الهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥١٢، والمغني، ٣٤٩/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٨٢/٩.

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٧٤/٢٦، وتحفة الفقهاء، ١٠١/٣، وبدائع الصنائع، ٢٤٢/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٦٢/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٢٨/٥، والبناية شرح الهداية، ٩٣/١٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٢٧/١٠، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٩٤/٢، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٦٢١/٢، وهو مذهب المالكية. ينظر: الذخيرة، للقرافي، ٣٤١/١٢، والشرح الكبير، للدردير، ٢٥٧/٤، وحاشية الصاوي علىٰ الشرح الصغير، ٣٦٠/٤.

(٢) سورة الإسراء، جزء من الآية (٣٣).

الصغير؟! وكذلك لو لم يتفق استيفاءُ هذا القصاص حتىٰ بلغ الصغير فله الاستيفاء والعفو، ولن يصلح البلوغ لتجديد هذه الولاية بعد أن ثبت للغير عند جريان السبب.

والآخر أن الكبير لو عفىٰ انقلب حقُّ الصغير مالًا، وكيف انقلب حق الصغير مالًا ولا حق له أصلًا؟! وهذا قاطع في نفسه، ولا يصدر هذا الإنكار من محصِّلٍ.

❊ **فإن قيل**: الكبير استوفىٰ الكل لنفسه؛ لأن له حقًّا علىٰ الكمال، وللصغير أيضًا حق الكمال.

❁ **قلنا**: السبب واحد فكيف يجب به قتلانِ؟! وتعدد المسبب واتِّحاده يؤخذ من السبب لا محالةَ، فإثبات حقَّين وقتلين كاملين بسبب قتلٍ واحد ممتنعٌ عقلًا.

❊ **فإن قيل**: الحق إذا كان لا يتجزأ ويثبت بسببٍ لا يتجزأ فثبوت بعضه ثبوتُ كله كولاية النكاح الثابت للإخوة.

❁ **قلنا**: ومن سلم أن القصاص لا يتجزء في الاستحقاق؟! ولا خلاف بين الأمة أن العبد المشترك بين صغير وكبير إذا قتل لم يستبِدَّ الكبير باستيفائه، وكذلك إذا ثبت القصاص لشخصٍ ثم مات وخلَّف صغيرًا وكبيرًا لم يستبدَّ واحدٌ بالاستيفاء؛ وهذا سلَّمه أكثرُهم، فدل أن القصاص في نفسه يتجزأ، فإن منعوا تعين فرض الكلام فيه ابتداءً، فإن السبب هو الملكُ، وهو متجزئٌ في العبد المشترك، فكيف أفاد قصاصًا كاملًا؟! وكيف يقاس علىٰ

الإخوة التي لا تتجزأ؟! وإذا سلِّم أن القصاص في نفسه قابل للتجزؤ عند تجزؤ سببه/، فقد تطرق اليه التجزؤ، فمهما اتحد السبب وجب اتحادُه وتجزئته بالضرورة؛ فإن التجزئةَ مهما أمكن فلا سبيل إلىٰ العدول عنه وتثنيةِ الواحد الذي سببه واحد[1].

[٣٤٢/ب]

❊ فإن قيل: سلَّمنا هذه الصورة، ولكن سببه أن القصاص ثبت له علىٰ نعت الاتحاد، ثم ورثه الصغير والكبيرُ، والإرث لا يزيد في مقادير الحقوق، فبقي واحد كما كان.

فأما إذا قُتل الشخص وخلَّف صغيرًا وكبيرًا فالقصاص يثبت لهم علىٰ سبيل الابتداء لا إرثًا من الميت، فيثبت لكل واحد علىٰ الكمال.

❁ قلنا: وإن سلمنا أنه يثبت ابتداءً فلمَ يثبت لكل واحد علىٰ الكمالِ مع أن السبب واحد والقصاص في نفسه واحد قابل للتجزؤ كما في العبد المشترك؟! والسبب الواحد لا يوجب إلا مسبَّبًا واحدًا؛ فإنه لو كان المستحق واحدًا لم يثبت إلا واحدًا، فتعددُ المستحِق لا يزيد الحقوق القابلة للتجزؤ.

والدليل القاطع علىٰ إبطال ما ذكروه أنه لو ثبت لكل واحد علىٰ الكمال لكان إذا عفىٰ واحد وانقلب حقُّ الآخرين إلىٰ الدية لتساوَوْا في الدية، ولا

(١) مَنْع القول بأن القصاص لا يتجزأ، محل نظر، يدل عليه حقيقة القصاص ذاته، ولا وجه للمكابرة فيه، فالقصاص إذا استوفاه أحد مستحقيه لم يتبقىٰ منه شيء لغيره، وفات محله علىٰ الشريك، بخلاف المال، وهذا ينبغي ألا يدور حوله الجدل. ينظر: بدائع الصنائع، ٧/٢٤٣.

خلاف في أنه يوزع علىٰ فرائض الله ، وهو عندهم بدل القصاص المحتبس عند المعفو عنه ، وثبت ذلك لكل واحد علىٰ الكمال من غير تفاوتٍ .

والدليل الآخر عليه أن أحدهم لو كان غائبًا لم يُستوفَ ، فلِمَ يمتنع ذلك لو ثبت علىٰ الكمال ؟! لا سيما إذا فُرض علىٰ مسافة شاسعة لا ينتهي إليه الخبرُ حتىٰ يعفو إلىٰ سنة .

❊ **فإن قيل**: لعَلَّه في هذا الوقت جرىٰ علىٰ لسانه أن مَن قتل مورثًا لي فهو معفو عنه .

۞ **قلنا**: ولو تحقق عفو أحد الشريكين لميمتنع علىٰ الآخر ؛ إذ كان لكل واحد علىٰ الكمال .

❊ **فإن قيل**: لأن الحق في حق المحل واحد وفي حق المستحِقِّ متعددٌ .

۞ **قلنا**: هذه جهالة ظاهرة ؛ لأن الاتحاد والتعدد من صفات الذات ، فلا يختلف بالإضافات ، وما هذا إلا كمن يقول: إن هذا الشخص الذي له بنينَ هو شاب في حق بعضِهم شيخٌ ، في حق بعضهم طويلٌ ، في حق بعضهم قصيرٌ ، في حق بعضهم ، واحدٌ في حق بعضهم ، عددٌ في حق بعضهم ، وهو جهلٌ ؛ لأن هذه صفات الذوات ، فلا تختلف بالإضافات ؛ بخلاف الأخوة ؛ فإنها إضافةٌ ، فيجوز أن يكون الشخص بالإضافة إلىٰ شخص دون شخص .

والجواب الآخر: هو أنه إن سُلِّم هذا فتوقع جريان العفو علىٰ لسانه علىٰ ألف فرسخٍ من قبيل أضغاث الأحلام لا من قبيل الاحتمالات التي سقط بها الحقوقُ ، فإن السبب أفاد حقًّا علىٰ الكمال قطعًا ، والمانع من

الاستيفاء ـ وهو العفو ـ مشكوكٌ فيه، والأصل عدمه، ولو طار طائر فقال: إن كان هذا غرابًا فقد عفوتُ عنه ولم يُعرفْ، لم يمتنع الاستيفاءُ، وكذلك نظيره في الطلاق، وكذلك ما استشهدوا به من ولاية النكاح؛ فإن الأخ إذا زوج الصغيرة والأخُ الآخر ليس حاضرًا، تسلط الزوج علىٰ غشيانها، ولعل الثانيَ زوَّج ثم لا يقدَّرُ ذلك مانعًا، وكذلك لو غاب شهود القصاص فرجوعهم محتملٌ، ثم لا يمتنع الاستيفاء.

وإن زعموا أن الظاهر أن العدلَ لا يرجع فالظاهر أن الإنسان من غير سبب لا يهذي بالعفو/ عمن يقتل مورثًا له، ثم يبطل بشهود الرجم إذا غابوا؛ فإنهم قالوا: لا يُرجَمُ إلا بحضورهم خيفةً من رجوعهم؛ هذا كله إذا وافقناهم جدلًا أن القصاص يثبت ابتداءً علىٰ أن القصاص موروث، ومُوزَّعٌ علىٰ فرائض الله تشترك فيه الزوجةُ ويثبت للفرع مع الأصل، وهو الأخت من الأم مع الأم، ويثبت للأنثىٰ مع الذكر، ولا عهد بكل ذلك في الولايات.

[٣٤٣/أ]

ويدل عليه أن الدية موروثٌ وهما بدلان عن مبدَلٍ واحدٍ، فكيف لا يورث القصاص.

❊ **فإن قيل**: لأن القصاص يثبت بعد الموت، والموت دافعٌ للحقوق، والقصاص للتشفي، ولا يتصور منه التشفي، فثبت للوارث ابتداءً بخلاف الدية فإنه مالٌ، وقد تمس حاجة الميت إلىٰ المال للتكفين وقضاء الديون.

❁ **قلنا**: فالدية إن ثبت للميت لحاجته فلِمَ يثبت للوارث وكلُّ ما احتاج إليه الميت لا يملكه الوارث؟! فقد أثبتوا للوارث لاستغنائه عنه، فإن كان مستغنيًا فلم يثبُتُ له؟! والموت مزيلٌ، وإن كان محتاجًا فالموت لا

يَنقل مع الحاجة، فلم نُقِلَ إلىٰ الورثة؟!

وهذا لا جواب عنه؛ علىٰ أن الميت لا يحتاج إلىٰ الإبل كما لا يحتاج إلىٰ شفاء الغَليل، والديةُ إبلٌ في الذمة، فإن زعموا أنه يؤخذ عوض الإبل ويُصرف إلىٰ الكفن والدَّين علىٰ الجملة، وإن لم يكن إليه حاجةٌ في الحال فكذلك القصاص يؤخذ بدلُه بالتراضي وغير التراضي عند العفو من أحد الشركاء بالاتفاق، ويصرف بدله إلىٰ الحقوق فلا فرق.

الجواب الآخر: هو أنَّا نقول: إذا لم يثبت للميت فلا يتصور ثبوته للوارث؛ إذ لا مناسبة بينه وبين القاتل حتىٰ تثبت له الولايةُ علىٰ روحه، وما جنىٰ عليه ولا علىٰ من ينتقل الحقُّ إليه؛ إذ لم يثبت الحق للأصل، فكيف يثبت له؟!

فإذا لم يكن بدٌّ من الخروج عن القياس فإثباته للميت أقربُ إلىٰ قياس الدية وسائرِ الأملاك من إثباته ابتداءً من غير سبب في حقه يخصُّه؛ فإن اختصاصه بقرابة القتيل لا يُفيده إلا التلقي منه، فإذا امتنع التلقي فهو كسائر الأجانب.

ثم نقول: هلَّا قلتم: يثبت القصاص له قُبيل الموت بلحظةٍ، ولا يُنكَر تقدُّم المسبب علىٰ أجزاء السبب بعد سبق أوله وهو الجرح، كما قالوا: إذا مات المكاتب وخلَّفَ وفاءً أُديَ نجومه وحكم بعتقه، ثم الحكم بعتقه بعد الموت لم يمكنْ، فأُسند إلىٰ ما قبل الموت، والآداء هو سبب العتق، ولم يُكترَثْ بتقديم الحكم علىٰ السبب للضرورة، وكذلك العبد المبيع إذا مات قبل القبض انفسخ وانقلب إلىٰ ملك السيد ووجب عليه مؤونةُ تجهيزِه،

ونقلُ الملك بعد موته غيرُ ممكنٍ، فقدم نقل الملك علىٰ الموت، وهو نتيجة الموت، ويقدَّمُ علىٰ المنتج، وهذا أيضًا لا مخرجَ منه.

❊ **فإن قيل:** القياس ظاهرٌ من جانبكم ولكنه في معارضة الإجماع؛ إذ قتَلَ ابنُ مِلْجَمٍ عليًّا رضي الله عنه فأُقيدَ به ولم يُنتَظَرِ الصِّغارُ، وانتشر ذلك ولم ينكَرْ[1].

❁ **قلنا:** ولم ينتظر محمد بن الحنفية وكان غائبًا، فكما خالفتم في الغائب خالفنا في الصغير، فإن مذهب آحاد الصحابة لا حجةَ فيه، ودعوىٰ الإجماع يبتني علىٰ دعوىٰ الانتشار ثم إثباتِ سكوت جميعهم، ثم إثباتِ أن السكوتَ/ كالقول في التقرير. [٣٤٣/ب]

أما الانتشار فمسلَّمٌ، وأما السكوت فلا يُتصوَّرُ معرفتُه، وقول القائل: لو أنكر منكرٌ في بيته مع فقيه آخر لنُقِلَ؛ فجهلٌ؛ فليس كل واقع منقولًا، وإن سُلم السكوت فقد يسكت المتردد في محل الاجتهاد لترددٍ، وقد يسكت لرضاه، وقد يسكت وهو منكرٌ بحكم الظن، ولكن لا يُظهِرُ لكونه في محل الاجتهاد[2].

---

(١) أخرج البيهقي في معرفة السنن والآثار، (١٦٥٠٤) أن عليًّا رضي الله عنه قال في ابن ملجم بعد ما ضربه: أطعموه واسقوه وأحسنوا إساره، فإن عشت فأنا ولي دمي، أعفو إن شئتُ، وإن شئتُ استقدتُ، وإن مت فقتلتموه فلا تمثِّلوا. وهذا الأثر صححه ابن الملقن في البدر المنير، ٨/٥٦٠.
ووجه الاستدلال منه أن علي بن أبي طالب لم يمنع أبناءه من قتله، ولكنه قال لهم: إن قتلمتوه فلا تمثلوا به، ومعلوم أن الحسن قد قتله، وكان في أبناء علي صبيانٌ لم يبلغوا، ولم ينتظر الحسن بلوغهم، فدل علىٰ أنَّ انتظار الصغار حتىٰ يبلغوا وعدم استيفاء القصاص إلا بعد بلوغهم ضعيف.

(٢) كذا أجاب المصنف عن أثر علي رضي الله عنه، ولا يخفىٰ ما في جوابه من بعد عن محل المطلوب،=

مَسْأَلَة: مستحق القصاص في النفس إذا قطَعَ الطرفَ ثم عفىٰ عن النفس لم يضمنِ الطرف[1]، وقال أبو حنيفةَ: يضمن إلا إذا سرىٰ القطع، فيتبيَّنَ بطلان عفوِه ووقوعُه بعد القتل فلا يضمن[2].

= فإلزام الحنفية بقولهم بالمخالفة؛ لأن محمد بن الحنفية كان غائبًا لا طائل من ورائه؛ إذ غايته أن يسلموا له ويقولون بمخالفتهم للحديث والتزامهم بموافقته أو حتىٰ التمسك بالمخالفة، ولكن تبقىٰ دلالة الحديث في محل النزاع قائمة خالية عن الجواب المانع، أما إبطاله دعوىٰ الإجماع، فغير حاسم أيضًا؛ إذ لو سلم كونه غير مجتمع عليه، فإنه يبقىٰ مذهب عدد لا بأس به من الصحابة، ولا يقال: إنه مذهب آحاد منهم، لأن حادثة مقتل علي ﷺ حادثة عظيمة، وطريقة القصاص من قاتله لا يتصور إلا انتشارها بين الصحابة، فأقل ما يقال فيه: إن جمعًا غفيرًا من الصحابة أقر ذلك الفعل، وبه يحصل المقصود لأبي حنيفة.

وللمصنف أن يجيب عن أثر علي بأن الحسن لما قتله كان متأولاً، فقتله حدًّا؛ لاعتقاده بكفره، لا أنه قتله قصاصًا لأبيه، قال أحمد بن حنبل: «يشبه أن يكون الحسن بن علي وقف علىٰ استحلال عبد الرحمن بن ملجم قتل أبيه فقتله لأجل ذلك». ينظر: معرفة السنن والآثار، ١٢/٧٥.

ولكن يَرِد عليه: أنه لا دليل علىٰ أن الحسن بن علي رأىٰ كفر ابن ملجم، بل الأظهر أنه قتله قصاصًا لأبيه، وإلا لما انتظر وفاة أبيه، ولما قال له كما مر: فإن عشتُ فأنا ولي دمي، أعفو إن شئتُ، وإن شئتُ استقدتُ. فإنه لو كان كافرًا لما قال ذلك، ولما كان لعلي أن يحكم فيه بغير القتل، أو الاستتابة.

(١) ينظر: المهذب، للشيرازي، ٣/٢٠١، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/٨٧، والوسيط، ٦/٣٢٢، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١١/٤٤١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٩/٢٤٦، والغرر البهية شرح البهجة المرضية، ٥/٤٢، وتكملة المجموع، للمطيعي، ١٨/٤٨٥،

(٢) ينظر: المبسوط، للشيباني، ٤/٥٠٥، وتحفة الفقهاء، ٣/١٠٢، وبدائع الصنائع، ٧/٣٠٤، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/١٧٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٦/١٢١، والبناية شرح الهداية، ١٣/١٤٣، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٤/٣٣٣،=

وإلىٰ مذهبنا ذهب محمد وأبو يوسف[1] في هذه المسألة وفي المسألتين المقدمتين علىٰ هذه.

والمعتمد في المسألة: أن القطع جرىٰ علىٰ حكم الإهدار، فطريان العاصم بعده لا يعطف عليه ضمانًا؛ كما لو قطع يد المرتد فلا فرق، فإن قطع يد المرتدِّ حرامٌ كقطع يد مَن عليه القصاص، ولكنه مهدر بتبعية النفس كما نحن فيه لا مفارقة إلا أنَّ ذاك إهدار في النفس علىٰ العموم، فتبعه الطرف علىٰ العموم، وهذا إهدار خاصٌّ في حق المستحق علىٰ الخصوص، فتبعه القطعُ علىٰ الخصوص.

❊ **فإن قيل:** لا نسلم أن القطع جرىٰ علىٰ حكم الإهدار فإن أطرافه معصومةٌ لا حق له فيه.

۞ **قلنا:** لو كان معصومًا لوجب الضمان وإن حزَّ الرقبة بعده فإن حقه مقصورٌ علىٰ الرقبة، وقد استوفىٰ تمام حقه، فلم لم يضمَنْ ما هو معصوم؟

❊ **فإن قيل:** الضمان واجب واستيفاء النفس مانع من تقرير الضمان من حيث إن القطع الذي يطلب ضمانه صار طريقًا في القتل المستحق، فلم يمكن التضمين فيه بعد أن صار طريقًا، فإذا لم يستوفِ وعفىٰ فقد تخلف المانعُ، فاستمر أصل الضمان.

= وهو مذهب الحنابلة. ينظر: الهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥١١، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٩/٤٩٢.

(١) ينظر: المبسوط، للشيباني، ٤/٥٠٥، وبدائع الصنائع، ٧/٣٠٤، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/١٧٢.

❁ **قلنا:** هذا فاسدٌ؛ إذ لا خلاف أنه لو اندمل القطع ثم حزَّ الرقبة فلا ضمان، ولم يصر القطع طريقًا، وهو بالحزِّ استوفىٰ كمال حقه، فأيُّ مانع من الضمان؟

❁ **فإن قيل:** المانع أن اليد لو كانت باقية لصارت مهدرةً تبعًا للاستيفاء، فكيف يوجَبُ ضمانُ ما لو بقي لكان تبعًا في الإهدار، فأما إذا لم يطرَ[1] الاستيفاء لم يتحقق هذا المانع.

❁ **قلنا:** وهذا لا يصلح أن يكون مانعًا؛ لأن اليد لو كانت باقية لأهدرت لضرورة الاتصال بالبدن لا لعدم العصمة فيه بزعمكم، فإذا قطع من قبلُ فليس فيه ضرورة الاتصال، وقد قطع علىٰ حكم العصمة وانتفت الضرورةُ، فهو كما لو قطعه غيره ثم استوفىٰ النفس لم يكن له أن يقولَ: لو كانت اليد باقية لاستوفيتُها تبعًا، فالآن ينبغي أن يُسلَّم البدل إليَّ، بل يقال له: لم يكن استيفاؤك لاستحقاقٍ فيه بل كان لضرورة الاتصال، والآن لا اتصالَ، فلا يثبت حقُّك في بدله، فكذلك ينبغي ألا ينقطع الحق عن البدل الذي وضْعُ القطع إيجابُه.

والدليل عليه أنه لو قطع طرف إنسان ثم استحق نفسه لم يسقط ضمان القطع، وقد صارت اليد إلىٰ حالة لو بقيت لكان يستوفيها، ولكن لما جرىٰ علىٰ حكم العصمة لم يؤثر فيه ما طرأ لضرورة الاتصال، وقد انعدم الاتصالُ، ولا فرق/ بين المسألتين إذا لم يكن لاستحقاق النفس تأثيرٌ في إهدار الطرف. [١/٣٤٤]

---

(١) كذا في الأصل بحذف همزة «يطرأ»؛ معاملة للفعل المهموز معاملة المعتل، وتلك لغة تقدم التعليق عليها.

❊ **فإن قيل**: علىٰ الجملة لاستحقاق النفس تأثيرٌ في الإهدار ولكن بشرط بقاء الاستحقاق والاستيفاء به حتىٰ يكون بالقطع مستعجلًا استيفاءَ ما أُهدر في حقه لا بطريقه، والاستعجال لا يصلح لأن يكون مضمِّنًا، فإن فات الاستحقاق بالعفو وخرج عن كونه استعجالًا صلح لأن يكون مضمِّنًا، وما هذا إلا كالشفيع إذا استعجل فجنىٰ الشخص المشفوع قبل الأخذ، فإن أخذ بالشفعة لم يضمَنْ، وجُعل ذلك استعجالًا لإتلاف ما يستحقه بطريق التبعية للعقار.

وإن عفىٰ ضمِن؛ فإنه بطل الاستحقاق المستعجل عليه، فكيف يبقىٰ الاستعجالُ؟ فكذلك العفو عن القصاص.

والجواب: أن نقول: إن ثبت أنه استعجال في الاستيفاء فقد استوفىٰ، فالعفوُ بعده لا يؤثر في المستوفىٰ، والاستعجال موصوف بالإهدار لا محالةَ، والعفو طارئٌ بعد الفوت، فقد عاد الكلام إلىٰ أنه طريان العاصم بعد القطع علىٰ حكم الإهدار بعلة كونه مستعجلًا أو بعلة أخرىٰ، فبأي عبارة لم يخرج عن كونه مهدرًا، فضاهىٰ المرتدَّ.

وأما مسألة الشفعة فلا نسلم بل نوجب الضمان بكل حالٍ، وإن سُلم فهو مخيرٌ في طريق الضمان؛ لأنه إذا بذل الثمنَ فالثمنُ بدل جميع الدار بأجزائها، وقد أثبت له الشرع هذه الخيرةَ، فأثبت له السلطنة في أن يضمن بالقيمة إن لم يأخذ أو بالثمن إن أخذ، فهذا لم يجرِ علىٰ حكم الإهدار علىٰ كل جارٍ.

وأما هذا فمُهْدَرٌ لو استوفىٰ النفسَ، ويستحيل أن يقالَ: هو مضمون

في الوضع، وإنما هذا مانعٌ؛ لأنا بينا أنه لا يصلح لكونه مانعًا لو بقيت العصمة، فتعيَّنَ وقوعُه علىٰ وجه الإهدار، وتحقق مساواتُه للمرتد مِن غير فرق.

مَسْألة: إذا اشترك رجلان في قطع يدٍ، فقطع أحدهما من الكوع والآخرُ من المِرفق ومات المقطوعُ يده؛ وجب القصاص عليهما[1].

وقال أبو حنيفةَ: يجب علىٰ الثاني[2].

فنقول: اشترك في الجرح المزهِقِ فاشتركا في القصاص.

فإن قيل: لا بل الجرح المزهق هو الثاني، والأول انقطع أثره في الإزهاق بانقطاع محله، فنزِّل قطعُ المرفق في محو أثر جراحه الكوع منزلةَ حزِّ الرقبة من الجراحة.

قلنا: ليس كذلك؛ فإن حز الرقبة لا يتصور أن يكون مستعينًا في

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٣٢/٢٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٣٧/١٨، والتنبيه، للشيرازي، ص٢١٥، والوسيط، ٢٦٩/٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٤٦/٩، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١٠/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ٥٠٢/٢، والكافي، لابن قدامة، ٢٥٦/٣، والمبدع، ٢٥٤/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٤٩/٩.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٣٢، والمبسوط، للسرخسي، ١٧٠/٢٦، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٦٩/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١١٥/٦، والبناية شرح الهداية، ١٢٧/١٣، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٩٧/٢، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ١٢٤/٧.

الإزهاق بالجرح، وقد يُتوهَّم استعانة الجرح الثاني بالأول حتىٰ لو قُدِّر الثاني مفردًا كانت الروح لا تنزَهِقُ؛ فإنَّا نقدر عيش الرجل يقطع يده من المرفق دفعةً واحدة، وموتَه إن قُطعت رؤوس أنامله ثم أوساطها ثم في كفه ثم كوعه ثم ساعِده جزءًا فجزءًا، فلا شك في أن آثار هذه الآلام المتراكمة المتلاحقة ـ وإن كانت الثانيةُ تعدم محل الأول ـ لا تضاهي ألم القطع الواحد، فلا يبعد تعاونها علىٰ القتل، فليجب القصاصُ علىٰ الكل.

٭ **فإن قيل**: الألم باطن لا يُطَّلَع عليه، والنظر إلىٰ السبب الظاهر، وهو الجرح وقد انعدم محلُّه.

[٣٤٤/ب] ❁ **قلنا**: نعم، النظر إلىٰ الجرح، وقد وقع، وهو سبب ظاهر في تقاذف/ الآلام إلىٰ الأعضاء الرئيسة كالقلب والدماغ، وهو سبب الهلاك لا صورةُ الجرح، وقد تحققنا وقوعه وشكَّكْنا في انقطاع الآلام عن البواطن بانقطاع محلِّه، فلا يُغَيِّرُ الحكم بسببِ أمرٍ باطن لا يُطَّلَع عليه.

٭ **فإن قيل**: إذا كان وقوعه هو السببَ الظاهر في انتشار الألم فعَدَمُ محله أيضًا سبب ظاهر في الانقطاع.

❁ **قلنا**: عدم محله سبب ظاهر في انقطاع المَدَدِ المتجدد لا في انمحاق الأثر الواقع علىٰ القلب والأعضاء الرئيسة بوقوعه، فإن الضرب يحصِّلُ ألمًا ثم زوالُ صورة الضرب لا يوجب زوال الألم، وعدمُ المحل ليس إعدامًا لما سبق وقوعُه من الجَرح، ولكنه رفع للواسطة التي بها تتواصل الآلام في المستقبل.

فأما ما ترامىٰ من قبلُ فليس في إعدام المحل ما يقطعه لا محالةَ، فليُكتفَ بوقوع الجرح وإمكان بقاء أثرٍ له معينٍ للجرح الثاني علىٰ الإزهاق.

❊ **فإن قيل**: ولا يكفي ما يُتوهم أن يكون معينًا بل ينبغي أن يكون بحيث يتوهم استقلالُه بكونه مزهِقًا، وقد عُلم قطعًا أن الألم الأول لا يصلح لأن يستقلَّ بكونِه مزهِقًا البتةَ، والثاني يصلح للاستقلال، فصار كما إذا اندمَلَتِ الجراحةُ الأولىٰ وأُمن غَورُها وبقي بصاحبها صُفارٌ وضعفٌ، فجرحه آخرُ جراحةً يسيرةً فمات فينفرد به، وإن أمكن أن يتوهم استعانة الجراحة بالضعف وأن الضعفَ الأول لو لم يكن لاحتمَلَ الجراحةَ الثانية وأمكن ألا يموت منها، ولكن إذا لم يبقَ للضعف الأول إمكانُ الاستقلال في الإزهاق لم يثبت للشركة به وجهٌ.

❁ **قلنا**: لا نسلم المسألة التي ذكروها، وإن سلمنا فالفرق أنه إذا اندملت الجراحة وصارت إلىٰ حالة لو مات لم يُحَلَّ الموت علىٰ الجرح، وما وجب به القصاص، فالجرح الثاني لا يجدد حوالةً انقطعت.

وأما ها هنا لو مات قبل الجرح الثاني لأُحيل عليه، فالجرح الثاني لم يجدِّدْ حوالةً ولكنه لم يصلح لقطع الحوالة عنه بالكلية؛ بخلاف حزِّ الرقبة؛ فإنها لا تستعين بالجراحة؛ بخلاف الجرح الثاني يستعين بالجرح الأول وألمِه.

وقولهم: لم يبق له استقلال الإزهاق؛ إن عَنَوا به مع الثاني فليس للثاني من الجراحات أبدًا استقلالُ الإزهاق أيضًا مع الأول.

وإن قالوا: لولا الأول لصلح الثاني للإزهاق، ولولا الثاني لصلح الأولُ، وإذا اجتمعا فالحكم بأن الموت لعلة حصل بأحدهما هوسٌ؛ بل هو حاصل بهما جميعًا فيُحالُ عليهما.

مَسْأَلَة: المماثلةُ مَرْعيَّةٌ في استيفاء القود، فإذا قَطع طرف إنسان فمات، قطعنا طرفَه، فإن مات وإلا حزَزْنا رقبتَه، وكذلك إن حرَّقَ حرَّقْناه[١].

وقال أبو حنيفة: يقتصر على حزِّ الرقبةِ، وسلَّم أنه لو قطع أطرافه ثم حزَّ رقبته فإنه يقطع أطرافه ثم يحَزُّ، وخالفه فيه صاحباه[٢].

١/٣٤٥ والمعتمد أولًا: ما روي أن يهوديًّا رضَخ رأس جارية لأَوْضَاحٍ/ لها، فسأل الجارية فأومت برأسها إلى اليهودي، فسأل اليهودي فاعترف، فرضخ

---

(١) ينظر: مختصر المزني، ٣٤٧/٨، والحاوي الكبير، ١٣٩/١٢، والمهذب، للشيرازي، ١٩٤/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٧٧/١٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤١٥/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٢٩/٩، وهو مذهب المالكية، وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل. ينظر: البيان والتحصيل، ٤٢٦/١٥، والذخيرة، للقرافي، ٣٤٩/١٢، والمغني، ٣٠٢/٨، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي، ١٩/٣، وشرح منتهى الإرادات، ٢٧٦/٣.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٢٥/٢٦، وبدائع الصنائع، ٢٤٥/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٦١/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٢٨/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٠٦/٦، والعناية شرح الهداية، ٢٢٢/١٠، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٩٥/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٣٣٨/٨، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، ٣١٧/٤، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٥٣٧/٦.، وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل، والمعتمد في مذهبه. ينظر: شرح منتهى الإرادات، ٢٧٦/٣، وكشاف القناع، ٥٣٩/٥.

رسولُ الله ﷺ[1]، وكذلك قال ﷺ: «مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ، وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ، وَمَنْ نَبَّشَ قَطَّعْنَاهُ»[2].

❊ فإن قيل: فعل ذلك بطريق السياسات مع اليهودي، ولذلك أضاف إلىٰ نفسه؛ إذ قال: «حَرَّقْنَاهُ»، والتحريق حقُّ ولي الدم.

۞ قلنا: أما قولهم: إنه فعل بطريق السياسة؛ فنحن لا نوجب المماثلة أيضًا إلا بطريق السياسة، ولا معنىٰ للقصاص إلا السياسةُ، فهذه السياسة إن حرَّمْتموها ففعلُ رسول الله ﷺ يدل علىٰ الإباحة، وإن جوَّزْتموها فنحن أيضًا لا نوجبها بل لولي الدم أن يتركها ويقتصرَ علىٰ حزِّ الرقبة.

وأما قولُه: «حَرَّقْنَاهُ» معناه: أمرْناه وأذِنَّا فيه لا مباشرةُ الإحراق؛ فإنه كان لا يباشِرُ بنفسه، ولكن كان يباشَرُ بإذنه فيضاف الفعل إلىٰ الآذِنِ والآمِرِ والشارعِ بهذا الطريق، وهو الذي لا يسبق إلىٰ فهْمِ كلِّ عاقلٍ سواه.

❊ فإن قيل: قال ﷺ: «لَا قَوَدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»[3].

۞ قلنا: قال الشافعي: تفرَّد بروايته جابرٌ الجعفيُّ[4]، وهو ضعيفٌ لا

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الديات، باب: لا قود إلا بالسيف، (٢٦٦٧)، والطبراني في المعجم الكبير، (١٠٠٤٤)، والدراقطني في السنن، كتاب الحدود، (٣١٠٩)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب النفقات، باب: فيما روي أنه لا قود إلا بالسيف، (١٦٥١٤). قال ابن الملقن: «هذا الحديث مروي من طرق كلها ضعيفة». ينظر: البدر المنير، ٨/٣٩٠.

(٤) ينظر: البدر المنير، ٤/١٥.

يُحتَجُّ به. **ثم نقول**: معناه: النهيُ عن الضرب والمُثْلة؛ فإن ذلك مما تجري العادةُ به للانتقام؛ بدليل أن القوَدَ يجري في الأطراف بالسكين إذا لم تكن النفسُ مستحقةً، وإذا كانت مستحقةً حيث قَطْعُ الطرف وحزُّ الرقبة جميعًا، جاز القطع والحزُّ، فيجوز مفردًا إذا جاز مضمومًا إلىٰ غيره.

والمعتمدُ من طريق المعنىٰ أن القصاص ينبئ عن المساواة؛ اسمُه ومعناه وفقْهُه، أما اسمه فمشتق من الاقتصاص؛ يقال: اقتص أثَره؛ إذا وضع قدمه علىٰ مواضعِ قدمه، وأما معناه في الشرع فهو جزاء للفعل الأول بطريق المماثلة، وأما فقهه فهو تشفي الغليل ودَرَكُ الثأر؛ فإنه الحظ الحاضر للولي.

فأما معنىٰ الزجر فيعمُّ كافة الخلق ولا يحصل التشفي إلا بالمقابلة، فمن قتل بأنواع المثلة والعقاب كيف يُتشفىٰ منه بحز الرقبة؟! ولهذا لو قطع أطرافه ثم حز رقبته قال أبو حنيفة: يُقطع أطرافه ثم يُحزُّ رقبتُه؛ مع أن الجراحات صار قتلًا، ولذلك لا تجب إلا ديةٌ واحدة.

❊ **فإن قيل**: لأجل اقتضاء القصاصِ المماثلةَ منعنا هذه المماثلة؛ فإن القطع الأول صار قتلًا، فلا نوجب إلا قتلًا، وقتْلُه حزُّ الرقبة، فأما قطع يده فقد يصير قتلًا وقد يندمِلُ فيحتاج أن يُضمَّ إليه حزُّ الرقبةِ، فيكون قد تركنا المماثلة في طلب المماثلة، وكذلك إن أحرقناه بالنار، ومضت مثلُ تلك المدة ولم يمُتْ، فإن تركناه فقد زِدْنا في مدة تعذيبه، وإن حززنا رقبته جمعنا بين عقوبتين، ففي المماثلة ترْكُ المماثلة؛ بخلاف القطع والحزِّ إذا اجتمعا؛ فإن الجمع فيه موثوقٌ به.

والجوابُ: أنَّا نقتله بالقطع كما قَتل بالقطع، ونقوم عليه علىٰ رجاءِ أن

يموت به، وإمكان أن لا يموت وخيفةُ ما يتولد منه من عدم مساواة لا يزيد علىٰ إمكان أن يموت في صورة قصاص الطرف، ثم لا يمتنع القصاصُ؛ فإنه إذا قطع طرفًا طرفًا/ فاندمل، فنحن نقطع يده، وربما يصير القطع قتلًا [٣٤٥/ب] فيستوفي النفسَ، وهو زيادة، ولكن قيل: نحن نسلك طريق المقابلة ولا نبالي بما يُتوهم؛ مع أن حفظ الروح أهم، وفي فواته خطرٌ، ففي هذا المقام كيف يُدفع المماثلة بقطع أطرافه في الحال خيفة ألا يموت ولا يتولد منه إلا حزُّ رقبته؟

ومهما كانت النفس فلا أثر لزيادة الجراحة كغليظ الرقبة إذا قَتل دقيقَ الرقبة فإن رقبته لغلظته قد لا تنحَزُّ إلا بضرباتٍ متعددة ولا يُبالىٰ به، فكذلك نفسه إذا كانت لا تنزهق إلا بالقطع والحز جميعًا فلا نبالي به، وتوهُّمُ ذلك لا يمنعنا من قصد المماثلة بناءً علىٰ أن القطع طريق إلىٰ القتل في غالب الأمر.

وأما الإحراقُ فنتركه في النار حتىٰ يموتَ، وزيادةُ العذاب مع استيفاء النفس كيف يمنعنا منه ومثله لا يمنعنا في الطرف؟! فإنه إذا اندمل طرفه فربما لا يندمل الآخرُ في سنةٍ، ويطولُ فيه عناؤه، ولكن لا يعتبر ذلك مع التساوي في المستوفىٰ، فكذلك في هذا المقام؛ بل هو أولىٰ بالتساهل؛ لأن النفس إذا كانت مستبقاةً فالاحتياطُ لها بالكفِّ عما يوجب زيادةً في الألم والعذاب أَولىٰ.

* فإن قيل: فلِمَ جاز له حزُّ رقبتِه وهو لم يتعرَّضْ لرقبة القتيل؟! فلولا أن القتلَ هو المستحَقُّ وإلا لمنع من التعرُّض لموضعٍ لم يتعرض له.

❁ قلنا: الآن المستحقُّ هو النفسُ، وهو المستوفىٰ، وقد استحق استيفاؤه بطريق يطول فيه شفاؤه، فإذا عدل إلىٰ الحزِّ الذي يتضمن الاستيفاء فقط دون التعذيب وهو مما لا مُثلةَ فيه، فكأنه قنع ببعض حقه إذ استحق الاستيفاء والتعذيب جميعًا؛ كما إذا قطع أطرافه وحزَّ رقبته؛ فإنه يجوز له أن يقتصر علىٰ الحزِّ، وهذا بخلاف ما لو أراد أن يقُدَّه بنصفين، فإنه لم يمكَّنْ منه، وإن كان أَوْحىٰ من القطع؛ لأن فيه مُثْلةً، ولا تباح المثلةُ إلا بالمقابلة بمثلةٍ سابقة، ولم تجرِ هذه المثلة، وإذا حزَّ الرقبة فهو استيفاء نَفسٍ من غير مثلةٍ، والرأس أحد أطراف البدن، فالعدول من طرف إلىٰ بدل إذا كانت النفس مستوفاة، والمثله منفية كالعدول من إحدىٰ صفحتي الرقبة إلىٰ الأخرىٰ في الحزِّ، وذلك لا تضييق فيه أصلًا مهما كان قَتل بقليل التعذيب، والله أعلم.

❁ **مَسْأَلَة: مُباح الدم إذا التجأ إلىٰ الحرم لم يعصِمْه الحرمُ عندنا**[1]؛ خلافًا له[2]. **والمعتمدُ في المسألة:** أن الحرم لا يعصم طرف اللائذِ في

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٢/٢٢١، والمذهب، للشيرازي، ٣/١٩٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١١/٤٢٨، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٣٨، وحاشية القليوبي، ٤/١٢٤، وهو مذهب المالكية. ينظر: البيان والتحصيل، ١٦/٧٧، وشرح مختصر خليل، للخرشي، ٨/٢٥، وأسهل المدارك شرح إرشاد السالك، ص٥٨.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٠/٩٥، وبدائع الصنائع، ٧/١١٤، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٧/١١٣، وحاشية ابن عابدين، ٢/٦٢٥، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٩/١٠١، والمبدع شرح المقنع، ٩/٥٨، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/١١٩، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٣/٣٤٢.

القصاص والسرقة، فلا يعصِمُ نفسه ككلٍّ بقعة محترمة وكالإسلامِ نفسه؛ فإن التحصُّنَ به بعد التزام العقوبة لا يمنع الاستيفاء.

❊ فإن قيل: ولمَ سويتم بين الطرف والنفس؟

❁ قلنا: لأن السبب في اقتضاء الاستحقاق في النفس والطرف كامل، وفي الدفع إبطالٌ للحق أو إمهالٌ فيه، وهو نوعُ إبطالٍ، ولا محذورَ إلا الهجومُ علىٰ حرمة الحَرم، وفيه رأيانِ؛ أحدهما: أن يقالَ: استيفاء حقٍّ وجب لله أو للأدمي بإيجاب الله لا يؤدي إلىٰ الإزراء بالحرم؛ لأن تعظيمه ثبت علىٰ مثال تعظيم حضرة الملوك، والجاني علىٰ حرمِ الملك/ وحقِّه لا يعصمه حرمُه، ولا يكون في الانتقام للجاني عليه في حرمِه بإيجابه وإذنه إزراءٌ بحرمه؛ إنما الإزراء أن يستوفي بإذن غيرِه علىٰ رغم منه، فكذلك استيفاء حد الله من عبدالله في حرم الله بإذن الله لا إزراءَ فيه؛ وهذا رأي متَّجِه عضَدَه قطعُ الأطراف مع ما فيه من المثلة؛ إذ لو كان القتل إزراءً فالقطع كذلك؛ بل القطع طريق في القتل، فهو عينُ القتل، والطريق مختلفٌ، وعضَدَه الإسلامُ؛ فإن حرمة الحرم شعيرة من شعائر الإسلام، وقد قال الله تعالىٰ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حِصْنِي، وَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ عَذَابِي»[1] ثم لم يحَصِّنِ الإسلامُ من عقوبة وجبت بحكم الإسلام؛ فكيف يحصِّنُ الحرمُ منه؟!

[346/أ]

وعلىٰ الجملة الخصم هو المدعي بجعْلِ الحرم سببًا، وذلك إنما يثبُتُ

---

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٠/٩٥، وبدائع الصنائع، ٧/١١٤، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٧/١١٣، وحاشية ابن عابدين، ٢/٦٢٥، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٩/١٠١، والمبدع شرح المقنع، ٩/٥٨. ، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/١١٩، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٣/٣٤٢.

بنصٍّ أو قياس علىٰ منصوصٍ، ويكفينا الإنكار والإصرار علىٰ الاستصحاب، فإذا اعتضد الاستصحاب بدلالة الطرف الذي هو مثلُ النفسِ، وبدَلالة الإسلام الذي هو أقوىٰ في الاحترام من الحرَمِ، فقد ظهر هذا الظن إلىٰ أن يذكُرَ الخصمُ خيالَه.

❊ **فإن قيل:** الطرف يجري مجرىٰ الأموال، ولذلك لا يتعلق الكفارة به؛ بخلاف النفس فإنه يشبه الصيدَ في كونه مكفَّرًا، فاستفاد الآمن من الحرم كالصيد؛ إلا أن الصيد يضمن بالكفارة طرفه ونفسه، فثبت أَمْنُه فيهما بخلاف الآدمي.

❁ **قلنا:** أما قولهم: يُسلَك به مسلك الأموال؛ فهو ممنوعٌ، وإن سلم فلا يزيد علىٰ عين المال، والصيد المملوك يعصمه الحرمُ، فالطرف لا يزيد علىٰ عين المال في مشابهة الأموال، وأما الكفارة فإنها ثبتت للصيد بالحرم وبالإحرام الذي هو متعلِّق أيضًا بالحرم؛ إذ منتهاه أعمالٌ تتعلق به، فإن كان النفس مَقيسًا عليه فليكفِّرْ ولا كفارةَ بالإجماع بسبب الحرم، فإذا كان مفارقة النفس الصيدَ في انتفاء الكفارة في عين هذه المسألة لا توجب مفارقته في استفادة العصمة، فمفارقة الطرف الصيدَ في سقوط الكفارة عند استيفائه ظلمًا ابتداءً لم توجب المفارقةَ في العصمة، وإن كان للعصمة بالحرم فقهٌ فهو الاحترام، وذلك يستوي فيه الطرف والنفس.

❊ **فإن قيل:** الحرم في كونه سببَ أمنٍ لا يزيد علىٰ السبب المباشَرِ الموضوع للأمن، وهو عقد الأمان، والطرف لا يقبل عقد الأمان، فكيف يقبل الأمانُ مما هو مشبَّهٌ به بخلاف النفس، وعَنَوا به أن أمان طرف الكافر باطلٌ؟!

۞ **قلنا:** لا نسلِّمُ، يصِحُّ أمان طرف الكافر ويسري إلىٰ بدنه؛ كما نقول: مستحِقُّ القصاص في النفس إذا عفىٰ عن طرفٍ يسري إلىٰ بدنه، وإن سلم بسببه أن النفس إذ لم تبقَ آمنةً لم يقبل الطرف الأمانَ مفردًا مع هلاك النفس، فهو كما لو عفىٰ مستحق القصاص في النفس عن طرفه فإنه لا ينفُذُ عندهم.

أما إذا كانت النفس آمنةً فالطرف هو القائل للأمان، وهو المحتاج إليه، فهو كمستحق القصاص في الطرف إذا عفىٰ عن الطرف، وها هنا لا خوف إلا في الطرف، فلا يعقل الأمنُ إلا فيه، والأمن فيه أمنٌ في النفس؛ لأن/ الخوف فيه خوفٌ في النفس، فإنه سارٍ إليه لا محالةَ. [٣٤٦/ب]

۞ **فإن قيل:** القياس مردودٌ في معارضة قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[1].

۞ **قلنا:** فهلَّا أثبتم ذلك في الطرف إن كان المتعلَّقُ هو العمومَ! وهذا خائف دخل الحرم ولم يأمنْ، فكلُّ معنًىٰ أوجب إخراج الطرف أوجب إخراج النفس من غير فرق، وذلك هو أن العقوبة وجبت انتقامًا بالجناية علىٰ حق الله فلا يمنع من استيفائه حَرَمُ الله.

وأما الآية فلها تأويلان:

أحدهما: الأمن مِن عذاب ترك الحج، ومعناه: من دخله أي حاجًّا؛ بناء علىٰ الغالب، فقد قال ﷺ: «**مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ فَلْيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا**

(١) سورة آل عمران، جزء من الآية (٩٧).

وَإِنْ شَاءَ نَصْرَانِيًّا»[1]، ثم قال: ﴿وَمَن[2] دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾؛ أي: عن هذا الوعيد كما توعَّدَ بالعقوبة على الكفر، ثم قال: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حِصْنِي، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ عَذَابِي»، ثم لا يأمن عذابًا إلا عذابَ ترْكِ الإسلام، ويدل على هذا التأويل قطع الطرف.

الثاني: أن المراد به: الأمنُ من القتال مع الكفار؛ بدليل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾[3]، وكان لا يُتخطَّفُ الزناة والمرتدون ومن أُبيح دمُهم بالجنايات بل بالقتال وشنِّ الغارات على عادة العرب.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[4]، وما كان يخافون من إقامة الحدود بل كان الخوفُ من القتال وشنِّ الغارة، والدليلُ على التأويل فَصْلُ الطرف.

❊ **فإن قيل**: قد أضاف الأمن إلى نفسه وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ وإذا كان الأمن من القتال لم يكن إلا من جهة الله شرعًا؛ بل كان من جهة الممتنعين عن القتال.

❁ **قلنا**: ولكن إضافته إلى الله إما بالنهي عن القتال فيكون شرعيًّا،

---

(١) أخرجه الدارمي، كتاب المناسك، باب: من مات ولم يحج، (١٨٢٦)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحج، باب: إمكان الحج، ٨٩٢٢. وهو حديث ضعيف. ينظر: الموضوعات، لابن الجوزي، ٢/٢٠٩.

(٢) في الأصل: «من» بدون واو.

(٣) سورة العنكبوت، جزء من الآية (٦٧).

(٤) سورة قريش، جزء من الآية (٤).

وإما بصرف الدواعي وتعظيم حرمة الحرم في نفوسهم.

❊ **فإن قيل**: فإذا حرم قتال الكفار فبأن يحرم قتلُ مباحِ الدم أولىٰ.

۞ **قلنا**: قيل: إنه منسوخٌ، ولا حجة في المنسوخ، وإن سلم فلِمَ جعلوا هذا في معناه؟! أليس لا يُقطع طرف الكافر كما لا يقتلُ؟! فهلَّا ألحقوا الطرف به!

ثم الحكمةُ في النهي عن القتال إذ ذلك يؤدي إلىٰ تخريب البيت ومباشرة أمور مُخْطرةٌ عند هيَجان الدواعي في القتال ووقوعِ جولةٍ للكفار، فالمصلحة حماية الحرم عنه.

❊ **فإن قيل**: فلمَ لا يجوز قتلُ واحدٍ منهم؟

۞ **قلنا**: لأن بدايةِ المقاتَلات الكبيرة قتْلُ الآحاد بل مكالمةُ واحدٍ ضربًا للمثل فينجرُّ القليل إلىٰ الكثير؛ بخلاف استيفاء الحدود.

❊ **فإن قيل**: إذا أفاد الحرمُ عصمةً للصيد الذي هو مباح في الأصل فبأن يفيدَ العصمة لما أصلُه العصمةُ أولىٰ.

۞ **قلنا**: فهلَّا ألحقتم إذا أفاد العصمة لطرف الصيد فيفيد لطرفه! وهلَّا قلتم: إذا أوجب الكفارة في قتل الصيد فيوجب في قتله! وهلَا قلتم: الإحرام إذا أفاد عصمته فبأن يفيد عصمة الآدمي أولىٰ! وهل ينقدحُ لكم كلام في الفرق في هذه الإلزامات إلا أن الصيد لم يجنِ حمايةً حتىٰ يستحق عليه حقٌّ، ولكنه لله تعالىٰ يُباحُ بإباحته/ ؟! وقد أباح في موضع دون موضع، فلا [٣٤٧/أ] يضاهيه الحقُّ الواجب بإيجاب الله انتقامًا من الجاني علىٰ حقِّ لله، والله أعلم.

مسائلُ الدِّيَاتِ

❊ مَسْألَة: الديةُ تتغلَّظُ على عاقلة الخاطئ بالوقوع في الحَرَمِ والأشهرِ الحرُمِ ومصادفةِ ذي رحمٍ محرَّمٍ؛ كما تتغلَّظ في شبه العمد[١].

وقال أبو حنيفة: لا تتغلَّظُ بهذه الأسباب[٢]، ومعتمدنا قضاءُ عمر وعثمان رضي الله عنهما، أما عثمان رضي الله عنه فقد قضى في امرأة وطئت بالأقدام في المطاف بثمانية آلافِ درهمٍ؛ ستةُ آلاف لأصل الدية، وألفانِ للحرم[٣].

وأما عمر فقد نُقل عنه تغليظُ الدية بهذه الأسباب الثلاثة[٤]، وقولُ

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٢/١٢١، والمهذب، للشيرازي، ٣/١٩٠، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/١٤٣، والوسيط، ٦/٣٠٢، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١١/٤٠٠، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٧/٧١، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: الهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥١٢، والمغني، ٨/٣٤٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٩/٤٨٢.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٣١، والنتف في الفتاوى، للسغدي، ٢/٦٦٧، والمبسوط، للسرخسي، ٢٦/٧٦، وتحفة الفقهاء، ٣/١٠٣، وبدائع الصنائع، ٧/٢٥٤، والهداية شرح بداية المبتدي

(٣) أخرج ابن المنذر في الأوسط، ١٣/١٦١ عن ابن ابي نجيح، عن أبيه، أن امرأة قتلت بمكة فقضى فيها عثمان بستة آلاف ديتها، وألفين تغليظا للحرم.

(٤) أخرج عبد الرزاق في المصنف، (١٧٢٩٤)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الديات، باب: ما جاء في تغليظ الدية في قتل الخطأ في الشهر الحرام والبلد الحرام وقتل ذي الرحم، (١٦١٣٥) عن مجاهد أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قضى فيمن قتل في الحرم=

الصحابي إذا خالف القياسَ مِن كل وجهٍ فهو حجةٌ.

❊ **فإن قيل:** ولِمَ قلتم: إنه حجةٌ، ولو وافق القياس لم يكن حجةً عندكم؟! فإذا خالف فهو أولىٰ بألا يكونَ حجةً.

۞ **قلنا:** لا حجةَ في عين قولِه في كل حالٍ؛ إذ لم يثبت عصمتُهم عن الخطأ، وكانوا يجوِّزون الخطأ علىٰ أنفسهم، ولذلك خالف بعضهم بعضاً، ولكن إذا خالف القياسَ من كل وجه نُزِّل منزلةَ قولِه: «قال رسول الله»، واستُدِلَّ به علىٰ فهمِه ذلك من صاحب الشرع؛ إما بسماع أو مشاهدةِ حالٍ، أو إدراكِ قرينةٍ، وطريقُه هو أن تحكُّمَهم علىٰ خلاف القياس إما أن يُحمل علىٰ محض التشهي أو علىٰ الرأي والقياس، أو علىٰ مستندٍ نقليٍّ فهموه، ولا يُظنُّ بهم التحكُّمُ بالتشهي، وهم أئمة الدين وقدوة المسلمين ومنهم اقتُبِسَ أحكامُ الشرع، ولا أمكَنَ حملُه علىٰ القياس ولا مجالَ للقياس والاجتهاد، فتعيَّنَ حملُه علىٰ أمر نقليٍّ أحاط به وبنىٰ عليه قضاءه وفتواه.

❊ **فإن قيل:** فحاصل هذا الكلام راجعٌ إلىٰ استنباط خبر بنوع من الرأي والتوهُّمِ، وأخبارُ الآحاد مظنونات لا يقتضي قياسُ العقل وجوبَ اتباعها، ولكن مستنده إجماعُ الصحابة إذ كانوا إذا نُقل لهم حديث صُرِّحَ بإسناده إلىٰ رسول الله ﷺ قبِلوه، ولم يُنقل منهم استنباط الأخبار بالرأي من مذاهب المفتين.

= أو في الشهر الحرام أو هو محرم بالدية وثلث الدية.

قال ابن الملقن: «وهذا منقطع وضعيف، وروي بعضه من طريق آخر وهو منقطع أيضًا».

ينظر: البدر المنير، ٨/٤٨٣.




فإن ادعيتُم دلالة الفتوىٰ علىٰ النقل قطعًا فقد أبعدتُّم، وإن ادعيتم ظنًّا، فكل ظن لا يُتَّبع إلا ما دل الإجماعُ علىٰ اتباع عينه كالقياس أو الخبر، أما الخبر المستنبطُ بالرأي والتوهم فليس من مدارك الشرع.

❁ قلنا: إذا لم يبقَ لفتواهم وجهٌ سوىٰ الاستناد إلىٰ النقل فهو كصريح النقل، فما دل علىٰ اتباع النقل دل علىٰ اتباعه، وأما قولهم: إنَّ كلَّ ظنٍّ لا يتبَع؛ ليس الأمر كذلك بل غالب الظن في مواقع الاجتهاد متَّبَعٌ كيف ما كان، وهذا أغلبُ الظنون وأقواها، وليس يُشترط في كل حديث وكلِّ قياس أن يستند إلىٰ الصحابة؛ فإن فنون القياس كثيرةٌ، ومسالكها علىٰ انتشارها متباينةٌ، ولا يقدر أحد علىٰ نقل كل فنٍّ منهم، ولكن عرف من خوضهم في القياس طلبهم غلبةَ الظن، فعُلم قطعًا أن غلبة الظن حجة في الشرع، وأنه منتهىٰ ما كُلِّف به المجتهدون[1].

❁ فإن قيل: فالتابعيُّ إذا قال قولًا يخالف القياس فينبغي أن يجِبَ اتباعُه أيضًا لاطِّراد عين ما ذكرتموه فيه.

❁ قلنا: نُزِّل فتواه علىٰ خلاف القياس من كل وجهٍ منزلةَ قولِه: «قال رسول الله ﷺ»؛ إلا أنه لو قال: قال رسول الله ﷺ/؛ فعندنا لا حجة فيه [٣٤٧/ب] لأنه مرسَلٌ؛ فإنه ما لقي رسولَ الله وإنما سمعه من غيرِه، وللاجتهاد مجال واسع في صفة مَن تُقبل روايته ومَن لا تُقبل، فظهر استناد الفتوىٰ إلىٰ فنٍّ

(١) ومما يعضد القول باستناد هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم للخبر النبوي اتفاقهم علىٰ التغليظ بثلث الدية، لا علىٰ مطلق التغليظ، فما روي عن عمر بن الخطاب وعثمان كما تقدم تغليظهم الدية بمقدار الثلث، وكذلك روي عن ابن عباس ﷺ، فالاتفاق علىٰ المقدار يعضد الاستناد للخبر؛ إذ المقادير لا سبيل للرأي فيها في أغلب الظن.

من الاجتهاد، فلم يُنَزَّلْ منزلةَ قولِ الصحابي.

❊ **فإن قيل**: فقد قال ابن عباسٍ: يجمع بين تغليظَين إذا تعدد الأسبابُ[(١)].

وقال ابن مسعودٍ: يُحط بدلُ العبد عن دية الحرِّ بعشرةِ دراهم[(٢)].

وقال ابن عباسٍ: يُقدر جُعْلُ الآبق بأربعين درهمًا[(٣)].

وقال علي ﷺ بوجوب كمال الدية في شعر الرأس[(٤)].

وكلُّ ذلك على خلاف القياس ولم تقولوا به.

❁ **قلنا**: هذا السؤال الآن لا يجب الانفصالُ عنه لأن النقض إنما يُسمَع فيما يمكن أن يُستدل به على بطلان المنقوض، ونحن ادعينا أن غلبة الظن متبوعٌ، وأن غلبة الظن ها هنا حاصلٌ، فكان متبوعاً، فإن سلمت المقدمتان كانت النتيجة ضروريةً ولم يمكن المخالفةُ منها، ولا يجوز نقضها بحالٍ، ويكون ذلك كمن تعلق بقياس أو خبرِ واحدٍ، فقيل له: وقد تركتَ القياس وخبرَ الواحدِ في موضعٍ كذا فيقول: غرضي أن أبيِّنَ أنه حجة والحُججُ تُترك بأسباب أقوى منها، وليس عليَّ بيانُه، فقد قامت الحجةُ، فإن تركناها في موضعٍ بمعنًى عارضه أقوى منه لم يرِدْ ذلك على أصل الدليل؛ بل ينبغي أن يقدح في مقدمات الدليل، فيقال: كل ظن لا يتبع، أو يقال:

(١) ينظر: الأوسط، لابن المنذر، ١٣/١٦١.
(٢) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٢١٩٣٨).
(٣) ينظر: الآثار، للشيباني، (٨٨٨)، ومصنف ابن أبي شيبة، (٢٢٣٧١).
(٤) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٢٧٤١٩).

الظن لم يحصل ثم لفتواهم مجالٌ في القياس في هذه المسائل كلها، وهي أقْيِسَتُهم المذكورة في تلك المسائل إلا في تقديرِ جُعْل الآبِقِ، ولم يثبت ذلك عن ابن عباس في قضية واقعة لعلها كان قدر أجرة المثل، ولم يثبت مذهب عليٍّ في تكميل الدية في الشعور؛ هكذا قاله ابنُ المنذر، ولو صحَّ لكان للرأي في اتباع الجمال مَجالٌ كما قالوه، فكيف يضاهي ذلك تغليظ الدية على عاقلة الخاطئ بخطأ يتفق لإنسان في الحرم أو في أشهر الحرم؟! فإن ذلك لا يَبين له وجهٌ.

❊ فإن قيل: يبين له وجهٌ؛ فإن هذه الأسباب لها تأثير في تحريم القتل على الجملة، فلعلهم غلَّظوا بسببها.

❁ قلنا: وللإحرام تأثيرٌ وللإسلام تأثير ولم يغلظوا بها، فكيف غلظوا بهذه الأسباب قياساً؟! كيف وذلك ينقدح فيمن تعمَّد أو كان فِعْلُه شِبْهَ عمدٍ؟! فيغلظ على العامد، أما في الخطأ المحض فكيف يُتخيل التغليظُ فيه على العاقلة بسبب اختلاف مكان أو زمانٍ؟!

فأما أن يُحمل التغليظُ على نقل أمر في عين المسألة أو يحمل على قياسهم الخطأ على شبه العمد، وهو قياسُ غيرِ المتعدِّي على المتعدِّي، فلا يخفى على العوام فسادُه، فكيف يُظن بالصحابة تخيُّلُ مثلِه؟!

وعلى الجملة فمذهبهم على خلاف القياس الجليِّ وعلى خلاف القياس الخفي، وليس يبقى إلا التنزيلُ على خيالٍ يُدْرَكُ فسادُه بأول الفهم، فتنزيل فتواهم على مثله أولى أو على النقل، فلا شك في أن الأغلب على الظن ما ذكرناه، وأغلب الظنون في مظانِّ الاجتهاد يجوزُ للمجتهدين اتباعُه،

فلأجله اتبعه الشافعيُّ.

❊ فإن قيل/: فقد غلَّظ عثمانُ بالقَدر، وهو ثُلُثُ الدية، وأنتم لا ترونه. [٣٤٨/أ]

۞ قلنا: لا نسلِّمُ، فقد اضطرب فيه أصحابُنا، ومنشأُ الاضطراب أنه احتمل أن يكون زيادةُ القَدر بسبب التقويم بعد التغليظ بالصفة وإعواز الإبل.

واحتمل أن تكون زيادةً قُدِّرَ ابتداءً، وإذا تعارض الاحتمال فالأقرب إلىٰ المعلوم شرعًا أولىٰ، والتغليظ المعلوم بالإجماع هو بالصفة، فالأغلب التحاق هذا السبب بالسبب الذي عُقل إجماعاً، فلم يكن بنا ضرورةٌ إلىٰ اعتقاد أمرٍ بديعٍ لا عهد بمثله في هذا المعنىٰ، فنزلناه علىٰ الصفة.

❊ فإن قيل: فإذا فتحتم هذا الباب فلعلَّه كان أصل الإيجاب بتقويم الدية المخففة، ولكن بلغ ذاك لغَلاء الإبل.

۞ قلنا: نقَلْنا أنه أوجب ألفين لأجل الحرَمِ وستة آلاف للدية، ونقلنا عن عمر رضي الله عنه أنه رأىٰ تغليظ الدية بهذه الأسباب، وكان ابن عباس يرىٰ تغليظ المغلظ، وتكريرَها عند الاجتماع، فأصْلُ النقل لا شُبهةَ فيه، وقد نقل الشافعي كلَّ ذلك بأسانيده العالية.

❊ **مَسْألَة: دِيَةُ اليهودي والنصراني ثلُثُ دية المسلم، وديةُ المجوسيِّ ثمانُمئةِ درهمٍ، وهو خُمس دية اليهودي**[١].

(١) ينظر: الأم، ٣٣٨/٧، والحاوي الكبير، ٣٠٨/١٢، والمهذب، للشيرازي، ٢١٣/٣،=

وقال أبو حنيفةَ: دِيَاتُهم كدِيَات المسلمين[1]، ومعتمدُنا قضاءُ عمر ﵁؛ فإنه قضىٰ بما قضينا به، والصحابيُّ إذا قال بتقديرٍ لم يكُنْ له وجهٌ إلا التوقيف، والتعلقُ به في هذه المسألة أقوىٰ منه في المسألة السابقة؛ فإن التقدير بأربعة آلاف وثمانمئةِ درهمٍ لا يُتصور أن يرشِدَ إليه لا رأيٌ قريب ولا بعيد.

فإن قالوا: القياس التسوية بين المسلم والذمي؛ لأن الدية للآدمي وهما يستويان في حقوق الدنيا، وإنما يتفاوتان في الدِّينِ، والدينُ لله، فلا تزيدُ به الأغراضُ الدنيويةُ، وإن تعلّق بالأغراض الدنيوية فكمالُ الدية بكمال مالكيّةِ النكاح واليمين، واستوىٰ فيه الكافر والمسلم؛ بخلاف الذكر والأنثىٰ.

❁ قلنا: فمخالفة القياس يقوِّي متعَلَّقَنا؛ فإن قول الصحابي إنما يكون حجةً إذا خالف القياسَ؛ علىٰ أنَّا نترك كونه مخالفًا للقياس في التقدير بما قدِّرَ به، ونقولُ: ليس من مقتضىٰ القياس التسويةُ بين الكافر والمسلم فيما يثبتُ احتراماً، وفي إيجاب أصلِ الضمان احترامٌ، وفي تكميله تكميلُ الاحترام.

= ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٤٣٨/١٦، والوسيط، ٣٣١/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٩٢/١١، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٦٣.

(١) ينظر: الحجة علىٰ أهل المدينة، ٣٢٣/٤، وبدائع الصنائع، ٢٥٤/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٧٨/٤، وتبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٢٨/٦، والبناية شرح الهداية، ١٧١/١٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٧٨/١٠، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٣٧٣/٨، وحاشية ابن عابدين، ٥٧٥/٦،
أما المالكية والحنابلة فذهبوا إلىٰ أن دية اليهودي والنصراني نصف دية المسلم، دية المجوسي ثمانمئة درهم. ينظر: عقد الجواهر الثمينة، ١١١٢/٣، وجامع الأمهات، ص٥٠١، والذخير، للقرافي، ٣٥٦/١٢، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٤٣١، والمغني، ٣٩٨/٨، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٤٢/٣.

وقولهم: إن الدِّينَ للهِ؛ فهو كذلك، ولكن يستفيد صاحبه به عزًّا في الدنيا والآخرة، وعلىٰ الجملة إذا جاز أن يكون أَخْذُ الجزية عقوبةً علىٰ الجناية علىٰ حق الله، وهو دراهمُ؛ مع أن الجناية جنايةٌ علىٰ خالصِ حقِّ الله، فلِمَ يبعد أن يكون الإعزازُ بتكميل الضمان جزاءً علىٰ الدِّين بحقٍّ؟!

وأما ما ذكروه من كمال المالكية فقد أبطلناه في مسألة قيمة العبد.

❊ **فإن قيل**: تعويلُكم علىٰ الأثر فقط أم نُقِل في المسألة حديثُ رسول الله ﷺ؟

❁ **قلنا**: الذي صحَّ عن رسول الله ﷺ: ما روي عن عبدالله بن عمرو بن العاص أنه قال: كانت قيمةُ الدية علىٰ عهد رسول الله ﷺ ثمانَمئة دينارٍ ثمانيةَ آلاف درهمٍ، وديةُ أهل الكتاب يومئذ النصفَ من دية المسلمين، فكان كذلك حتىٰ استُخْلِفَ عمرُ... فذكر خطبتَه في رفع الدية حين غَلَتْ الإبل، وتَرَكَ ديةَ أهل الذمة لم يرفعْها فيما رَفع من الدية.

قال الشافعي: فيشبه والله أعلم أن يكون قولُه: علىٰ النصف من دية المسلم؛ راجعًا إلىٰ ثمانية آلاف درهم/، فيكون ديتهم في روايته في عهد [٣٤٨/ب] النبي ﷺ أربعةَ آلاف درهمٍ، ثم لم يرفعها عمر ﵁ فيما رَفَع من الدية؛ وكأنه عَلِمَ ـ والله أعلم ـ أنها في أهل الكتاب تَوقيتٌ، وفي أهل الإسلام تقويمٌ.

ويَعتضِدُ أيضًا بما رُوي عن عمرِو بن شُعيبٍ أن النبيَّ ﷺ فَرَض علىٰ كلِّ مسلمٍ قَتَل رجلًا من أهل الكتاب أربعةَ آلافٍ؛ هذا ما ذكره الشافعيُّ،

وهو صريحٌ في أن عمر اطَّلَع علىٰ حقيقة الحال، وبنىٰ قضاءه علىٰ النقل؛ إذ لا يُظَنُّ مخالفةُ الرسول في التقدير.

※ فإن قيل: هذا معارَضٌ بما روي عن ابن عباس قال: جعل رسولُ الله ﷺ ديةَ العامريَّين ديةَ الحرِّ المسلمِ، وكان لهما عهدٌ[1].

۞ قلنا: هذا حديثٌ ينفرد به أبو سعدٍ البقَّالُ[2]، وأهل العلم بالحديث لا يحتجون به.

※ فإن قيل: هو معارَضٌ بما روىٰ ابن عمر: أنه ﷺ وَدَىٰ ذمِيًّا ديةَ مسلمٍ[3].

۞ قلنا: رواه أبو كُرْزٍ الفِهْريُّ، وهو متروكُ الحديث، ولم يرْوِ غيرُه؛ علىٰ ما قاله الدارقطنيُّ[4].

※ فإن قيل: روىٰ الزهريُّ أن دِيَة المعاهَدِ كان في عهد أبي بكر وعمر وعثمان ديةَ مسلم تامَّةٍ حتىٰ جعل معاويةُ نصفَ الدية في بيت المالِ[5]. فصار

---

(١) ينظر: الأم، ٣٠٣/٧، والحاوي الكبير، ١٧٣/١٢، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٥٦١/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٧٣/٩، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٥٣/٤، وهو مذهب المالكية. ينظر: المقدمات الممهدات، ٣٣٠/٣، والتلقين، ص٤٨١، والكافي في فقه أهل المدينة، ١١٠٥/٢، والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، ٢٦٣/٦.

(٢) ينظر: السنن الصغرىٰ، للبيهقي، ١١٢/٧.

(٣) أخرجه الدارقطني في السنن، كتاب الحدود والديات، (٣٢٤٣)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الديات، باب: دية أهل الذمة، (١٦٧٨٨)، والحديث فيه راوٍ متروك. ينظر: نصب الراية، ٣٦٦/٤.

(٤) ينظر: السنن، للدارقطني، ١٤٧/٤.

(٥) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي، (١٦٢٣٠).

قضاء عمر معارَضًا به.

﴿ قلنا: قال الشافعيُّ[1]: هذا مِن مراسيلِ الزهريِّ، وإنه لَقبيحُ المرسلِ، فكيف يُعارِضُ ما رواه سعيدُ بن المسيِّبِ عن عمر وعثمان علىٰ خلاف حديث الزهري؛ وسعيدُ بن المسيب كان يسمَّىٰ راويةَ عمرَ، وكان يسأله عبدُالله بن عمر ﷺ عن كثير من أحوال عمر ﷺ؛ لأنه كان أحفظَ الناس لأحكامِه، وقد أدْرَكَ آخِرَ زمان عمرَ وحفِظَ عنه؟! فكان الصحيحُ ما رواه.

❊ مَسألَة: لا تكمُلُ الدِّيَةُ في شيءٍ من الشُّعورِ[2]، وقال أبو حنيفة: إنْ جَنىٰ جنايةً أبطل بها قوَّةَ الإنبات وجبَتِ الديةُ، وذلك في خمسٍ من الشعور؛ شعرُ الرأسِ والحاجبين والأهداب والشارِبَين واللحية[3].

(١) ينظر: معرفة السنن والآثار، ٢٣٤/٦.

(٢) ينظر: الأم، ٣٠٣/٧، والحاوي الكبير، ١٧٣/١٢، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٥٦١/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٧٣/٩، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٥٣/٤، وهو مذهب المالكية. ينظر: المقدمات الممهدات، ٣٣٠/٣، والتلقين، ص٤٨١، والكافي في فقه أهل المدينة، ١١٠٥/٢، والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، ٢٦٣/٦.

(٣) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٣٣، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٦٧٢/٢، والمبسوط، للسرخسي، ٧١/٢٦، وتحفة الفقهاء، ١٠٨/٣، وبدائع الصنائع، ٣١٢/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٨٠/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٣٩/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٣٠/٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٧١/١٠، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٣٧٧/٨، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٣٤٦/٤، وهو مذهب الحنابلة إلا أن الشعور التي يجب فيها كمال الدية عندهم أربعة، اللحية والحاجبان=

والمعتمدُ في المسألة: أن قياس العقل في الغرامات يأبىٰ نزولَ الأطراف منزلةَ النفس؛ مع أن في فواتها فواتَ سائر الأطراف، فالتكميل يؤخَذُ من النص، وقد اشتَمل كتابُ عمرو بن حَزْمٍ[1] الذي أمر به رسولُ الله ﷺ في تفصيل الديات علىٰ تكميل الدية في الأطراف التي وقع الاتفاقُ عليها، وليس فيها تعرُّضٌ للشعور، ولا الشعورُ في معناها، فلا يُمكِنُ إيجابُ الدية فيها.

❊ **فإن قيل:** لا نسلم أنه ليس في معناها، فما الدليل عليه؟

۞ **قلنا:** الخصم هو المطالَبُ ببيان المعنىٰ الجامع، وعلينا أن نعترض عليه، ويكفينا استصحاب القياس الأصلي في أن الجزءَ ينبغي ألا يساوِيَ الكلَّ إلا فيما ورَد النصُّ فيه.

علىٰ أنَّا بالسبْرِ نتوصَّلُ إلىٰ هذا الغرض[2]، ونقولُ: إما أن يُتخيَّلَ ارتباطُ كمال الدية بما خُلق لأجل منفعة ودفع مضرة تفتقر النفس إليه في

= والأهداب وشعر الرأس. ينظر: المغني، ٤٤٣/٨، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٥١/٣، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٠١/١٠.

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب القسامة، باب: ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول، (٧٠٢٩)، وصححه الحاكم في المستدرك، ٥٥٢/١.

(٢) المعنىٰ الجامع الذي استند إليه الحنفية والحنابلة هو أن هذا الاعتداء أذهب الجمال علىٰ الكمال، وتفويت الجمال علىٰ الكمال في حق الحر يوجب كمال الدية كالمارن والأذن الشاخصة، والجامع بينهما إظهار شرف الآدمي وكرامته، وشرفه في الجمال فوق شرفه في المنافع، ثم تفويت المنافع علىٰ الكمال لما أوجب كمال الدية فتفويت الجمال علىٰ الكمال أولىٰ بخلاف شعر سائر البدن؛ لأنه لا جمال فيه علىٰ الكمال لأنه لا يظهر للناس فتفويته لا يوجب كمال الدية. ينظر: المغني، ٤٤٣/٨، وبدائع الصنائع، ٣١٢/٧.

دفع أسباب الفساد والهلاك عن نفسها، أو يُتخيَّلَ ارتباطها بكل ما يشتمل علىٰ مقصودٍ؛ أيَّ مقصودٍ كان، ويقالُ: الجَمالُ علىٰ الجملة من المقاصد، فلم يمكنِ القول بهذا الأخير، فإنه لم تكمُلِ الدية في الأظفار والكفَّيْنِ سوىٰ الأصابع، وكذا في الساعدين والساقين، وفي حَدَقَتَيِ العمياءِ، وفي إزالة بياض الوجه وتسويدِه وتَكْميدِه، وكل واحد من هذا لا ينفَكُّ عن مقصودٍ؛ لا سيما الأظفارَ، وفيها يجتمع الجمالُ والمنفعةُ؛ إذ إليها تَستَظْهِرُ/ [١/٣٤٩] الأنامِلُ، وعند عدمها تنثَقَّبُ رؤوسُها، وبها يُلْتقط الأشياءُ الدقيقة، والكف دون الأصابع يُرادُ لحاسة اللمس وللحَمْلِ، فإنه خُلِق منبسطًا ليستقِرَّ عليه المحمولُ فيَحْمِلَ، والساعدُ يراد للاستعانة في الحمل ودفْعِ ما يهجم علىٰ الوجه والعين، فلا دافع للإشالةِ كالساعدين؛ إذ به يَدْفَعُ الضربَ عن الوجه، وكذا حَدَقَتَيِ العمياءِ فيه جمالٌ، وكذلك في بياض الوجه جمالٌ، وكذلك اليد الشلَّاءُ، فدل أنه لم يعلَّقْ بكلِّ مقصود؛ أيَّ مقصودٍ كان، فإذا لم يكن اتباع هذا أوجَبَ الاقتصارَ علىٰ ما ورد النصُّ به، وهي الأعضاء الأصلية في البنية المقصودةُ لمنافعها، وما هي حارسة حاميةٌ لها كالأذنين في حقِّ السمع، والأجفانِ في حق البصرِ، والمارِنُ[١] في حق الشَّمِّ، أما الشعَرُ فلم يُحلَقْ للمنفعة، ولا لحماية المنفعة، ولا حاجة للبنيةِ إليه، فلم يكن في معنىٰ سائر الأطراف.

وإن زعموا أن ما أوردتموه من الصور ليست مقصودةً بل هي توابعُ في أنفسها، فنقول: والجمال في أصله زينةٌ، هو تابعٌ للبنية وليس من مقاصد

(١) المارِنُ: ما دون قصبة الأنف، وهو ما لان منه، والجمع مَوارِنُ. ينظر: المصباح المنير، ص٥٩٦.

البنية، ثم أصل الجمال في تناسُبِ خِلقةِ الوجه، وهو تَكَلْثُمُ الوجه، وتسطُّحُ الجبهةِ، واستقواس الحاجبين، وتلوُّنُ العينين، وسوادُ الحدقتين، وإشراق البياض المحدَّقِ بهما، وانحدار الوجْنتين علىٰ سمت الاستقامة، وانتظام مجتمَعُ الشدقين، واستدقاقُ الشفتين، وترتُّبُ الثنايا علىٰ تناسبٍ في التواصل به يتبيَّنُ حلاوةُ المِيسَمِ، واستدارةُ الذقن من غير تقلُّصٍ واسترخاءٍ إلىٰ غير ذلك من أوصاف يضيق عنها نطاقُ النُّطق، ثم البياضُ المشرِقُ المشوبُ بحُمرةٍ يكمِّلُ الجمالَ، ثم سواد الشعر يُعينُ بياضَ الوجه بالمضادَّةِ، ولذلك لا يُتَجَمَّلُ بالأصداع البيض.

فإذًا أصلُ الجمال تبعٌ، ثم سببه الأصليُّ تناسُبُ الخِلقة، واللون المشرق تابع، ثم سواد الشعر تابع للَّونِ، ثم اللحية أحَدُ الشعور المُعِينة علىٰ الجمال، فهو في جملة الشعور أيضًا تابعٌ، فكيف تكمُلُ الدية في تابع من تابع من تابع؟! وما نيطَت أصلُ الدية إلا بما قُصِدَ للمنافع، فهذا كلام كليٌّ قاطع في قطع جنس الشعور عن سائر الأطراف.

ثم نخوضُ في التفاصيل ونفرد كل شعر بإشكال عليهم هي أدلةٌ واقعةٌ، أما شعرُ الرأس فلو أَوْضَحَ رأسَ إنسان إيضاحًا مستوعبًا لجميع أطرافِه لم يجِبْ إلا خَمسٌ من الإبل، وفيه فساد المَنْبِتِ وزوالُ اللحم مع الشعر، فكيف يجب كمالُ الدية في الشعر دون اللحم؟! ومتىٰ رُئِيَتْ في الأطراف ديةٌ تندرج تحت أرْشٍ مقدَّرٍ؟!

أما شعر الحاجبين فنقول: إن كان فيهما جمالٌ فليس فيه كلُّ الجمال، فإن كان الكلُّ فيه فينبغي ألا يكمُلَ في غيره؛ إذ لا زيادةَ علىٰ الكلِّ، وإذا

كان هو أحدَ الشعور الذي فيه الجمالُ فإيجاب كمال الدية فيه محالٌ، وهذا جارٍ في سائر آحاد الشعور. فإن زعموا أن فيه نوعَ جمالٍ ليس في غيره، وقد فات كمالُ نوعِه؛ فنقول: وفي الإبهامِ نوعُ منفعةٍ ليس في سائر الأصابع؛ فإنه يدور علىٰ سائر الأصابع، فيكادُ يساوي الكلَّ، فقد فات كمالُ نوعِه، فلتكْمُل في الإبهامين، ولكن قيل: هو علىٰ الجملة يرادُ لجنس البطش، وإن اختُلِفَ تأثير ما به البطْشُ، فكذلك آحاد/ الشعور، وإن اختُلِفَتْ [٣٤٩/ب] مجموعُها أُريدَ لجنس واحدٍ وهو الجمالُ، وكذلك الأسنانُ مع تفاوت تأثيرِها في المضْغِ الذي أُريد له لم تكمُلِ الديةُ في الأضراسِ دونَ الثنايا والأنياب، فكذلك آحادُ الشعور.

وأما الأهداب فلا خلافَ أنه إذا استأصل الأجفان عليها أهدابها لم تجِبْ إلا ديةٌ واحدةٌ، وهذا يدل علىٰ أنه ليس في الأهداب إلا حكومةٌ كما في الأظفار والكفِّ؛ إذ لم يُعهد باندراج ديةٍ تحت دية في الأطراف.

وإن زعموا أن في الأهداب منفعةَ صيانةِ الجفن وصيانةِ العين عن الغبار بالتشبيك مع امتداد البصر؛ فإن التغميض يمنع الإبصارَ إذا منع الغبار؛ بخلاف تشبيك الأجفان.

۞ قلنا: نعم لا ينكر ذلك، ولكن الأجفان خُلِقَ لصيانة البصر، والأهدابُ تابع منه، فكان موقعه موقع الأظفار، فلم تكمُلِ الديةُ فيه وأُتْبع الأجفانَ، ولذلك لم يجب في مجموعها إلا ديةٌ واحدةٌ.

وأما الشاربين[1] فتكميل الدية فيهما مفردًا دون اللحية يخالف قاعدةَ

(١) كذا في الأصل، والجادة: «الشاربان»، والمثبت يتخرج علىٰ أن تلك الياء نتجت عن إمالة=

الجمال أيضًا ؛ فإن الشارب المجرد علىٰ وجه تركيٍّ كَوْسَجٍ لا لحيةَ له يشوِّهُه ، وفي إزالته تحسينٌ وتجميلٌ ، فكيف يقالُ: زال به الجمالُ علىٰ الكمالْ ، وما زال به إلا الخزي والنكالْ ؟ وإنما الشارب تتِمَّةُ اللحية وبعض أجزائها ، وقد يكون في الجملة جمالٌ في أوانه في بعض الأشخاص ، ولو جاز التكميل في الشاربين دون اللحية لجاز إفراد العنفقة والعارضين والذقن ؛ فإن هذه جوانبُ اللحية وأجزاؤها كالشاربين من غير فرقٍ.

وأما اللحية فنستدل منها بأمور ؛ أحدها: أنه لا جمال فيها ، ولذلك قال ﷺ: «أَهْلُ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَحَّلُونَ»[1] ، إظهارًا لكمال الجمال ، نعم إذا تشنَّجَ الوجه بالهَرَمِ وظهر الغضونُ في الجلد ، فاللحيةُ غضون لمقابحها ، فليُدْرِكِ الفطِنُ الفرقَ بين ما يزيِّنُ وما يغطي المقابحَ ، فالثوب فيه جمالٌ بمعنىٰ تغطية العورة ومقابح البدن واللحية في معنىٰ الثبوت ؛ إلا أنه متصلٌ ، ولذلك إذا كان الوجه غضًّا طريًّا كان الجمال في عدم اللحية بل تكون اللحيةُ مُقَبِّحَةً.

الثاني: هو أنهم قطعوا بأنه لو حلق نصف لحية لم يجب كمال الدية وفيه زوال الجمال علىٰ الكمال وبقاء النصف الثاني شوهةً يتعين عليه التكلُّفُ في إزالتها حتىٰ يلتحِقَ بالمرْدِ علىٰ الجملة.

الثالثُ: هو أنه لا يجب في إفساد لحْيةِ العبد الا حكومةٌ ، والجمال أمر

= الألف ، وجوز إمالتها كسرة النون.

(١) أخرجه الدارمي في السنن ، كتاب الرقاق ، باب: أهل الجنة ونعيمها ، (٢٨٦٨) ، والترمذي في السنن ، أبواب صفة الجنة ، باب: ما جاء في صفة ثياب أهل الجنة ، (٢٥٣٩) ، وقال: حديث غريب.

خَلْقِيٌّ لا يختلف بالرقيق والحر، فإذْ أكمَلَ الشرع الديةَ فيما يعد فواتُه هلاكًا من بعض الوجوه، كيف يجِبُ في اللحية وليس فواتُه هلاكًا؟! ولو كان هلاكًا لوجب كمالُ القيمة في العبد، ولَمَا أجْزَأ علىٰ أصلِهم عن الكفارة؛ فإنه هالكٌ من وجهٍ، فدلَّ أن هذا المذهب متخبِّطٌ تأصيلًا وتفصيلًا.

مَسْألَة: دية الخطأ وشِبْهِ العمد مضروبةٌ علىٰ العاقلة[1] بكمالها لا يحمِلُ الجاني شيئًا[2] ولا ابنه وأبوه، وقال أبو حنيفة: الجاني كأحدِ العاقلة[3].

والمعتمدُ ما روىٰ الشافعيُّ[4] بإسناده عن: سعيد بن المسيب، عن

(١) العاقلة: مشتقة من العقل؛ يقال: عقلت فلانًا إذا أديت عنه الدية، فالعقل مصدر عقل يعقل، فالعقل الدية نفسها، وسميت الدية عقلا لأنها تؤدىٰ من الإبل، فكانوا يعطونها بالعقال، وهو ما يعقل به. ينظر: نهاية المطلب في درية المذهب، ١٦/٥٠٣.

(٢) ينظر: الأم، ٧/٢٧٥، والحاوي الكبير، ١٢/٢٠٥، والمهذب، للشيرازي، ٣/٢٣٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/٥٠٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١١/٥٨٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٩/٢٥٦، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٥٣، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٨٣، وهو أحد قولي المالكية، ومذهب الحنابلة. ينظر: مناهج التحصيل، ١٠/٢٠٥، وجامع الأمهات، ص٥٠٠، وإرشاد السالك، ١/١١٠، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٤٤٦، والمغني، ٨/٣٧٩، وكشاف القناع، ٦/٦.

(٣) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٢/٦٦٨، والمبسوط، للسرخسي، ٢٧/١٢٦، وتحفة الفقهاء، ٣/١١٩، وبدائع الصنائع، ٧/٣٢٢، والاختيار لتعليل المختار، ٥/٦١، والعناية شرح الهداية، ١٠/٤٠٦، وهو القول الثاني عند المالكية. ينظر: مناهج التحصيل، ١٠/٢٠٥.

(٤) ينظر: مسند الشافعي، ص٢٠٢، والحديث أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب:=

أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قضي في جنينِ امرأةٍ من بني لَحْيانَ وقد سقط ميتًا بغرَّةٍ عَبْدٍ أوأمةٍ، ثم إن المرأةَ الجانية توفِّيت، فقضىٰ رسول الله ﷺ بأن ميراثها/ لبنيها وزوجِها، والعقل علىٰ عصابتها، وعلىٰ ذلك جملةٌ من الأخبار، وروي فيها أنه ﷺ ضرب الدية علىٰ عاقلة الجاني[1]، وأصل الضرب ثبت خارجًا عن القياس، فتفصيله لا يُعرف إلا بالنقل. [١/٣٥٠]

❊ فإن قيل: نقولُ بموجبه؛ فإنا نصرف علىٰ العاقلة والجاني من العاقلة أيضًا فهو عاقلة نفسِه وعاقلةُ غيرِه، وهذا لمكان أن الدية ضربت علىٰ العاقلة؛ لأن القبيلة بجملتهم كشخصٍ، فإذا قتل واحد فكأنه قتل استظهارًا بمعونتهم، فكأنهم قتلوه جميعًا، وهذا التقدير يشترِكُ فيه الجاني وغيرُه.

❁ قلنا: الحديث علىٰ ما نقلناه نصٌّ في دفع هذا التأويل وإبطاله فليُتأمَّلْ، ثم نقول: ما الذي يحملكم علىٰ هذا التقدير علىٰ خلاف ما نقل من النص وعلىٰ خلاف الحسِّ؟! فتقدِّرون من ليس قاتلًا قاتلًا، فتجمعون فيه بين مخالفة الحِسِّ ومخالفة النصِّ، فأيُّ ضرورة فيه؟! فلنقبل النصَّ كما ورد دون هذا التقدير[2].

= ميراث الأم والزوج مع الولد وغيره، (٦٧٤٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب: دية الجنين، (١٦٨١).

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في الديات، ص٦٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) الضرورة التي من أجلها ادخل الحنفية الجاني في العاقلة أن إيجاب الدية علىٰ العاقلة من الأصل أمر مخالف للقياس؛ يقول إمام الحرمين في ذلك: «وأجمع النظار وأرباب الأقيسة أن ضرب العقل علىٰ العاقلة معدول عن القياس، لأنه مؤاخذة الغير بجناية الغير، وموجب القياس إيجاب الدية علىٰ الجاني، وإن كان مخطئًا، فإنا نوجب عليه قيمة ما يتلفه من المال في ماله، مخطئًا كان أو عامدًا، والمقدار الذي ذكره العلماء في المعنىٰ الذي فهموه=

❊ **فإن قيل:** لأن الشرع ما أمكن تنزيله علىٰ منهاج معقولٍ وجَبَ، وهذا هو المنهاج المعقولُ، أو يعبر عنه بأن الواجب هو النصرة والمنصور أيضًا ينبغي أن يكون شريكاً.

۞ **قلنا:** إن كان المعقول عبارةً عن مخالفة المحسوس فما ذكرتموه معقولٌ، فإن من اعترف بأنه المنفرد بالقتل كيف يقالُ: إنه كالشريك في القتل؟! وأما حديث النصرة فلا عهدَ بمساواة المنصور للناصر بل يتحمَّلُ الناصرُ أبدًا أقل مما يتحمل المنصورُ، فلم أثبتُّم الشركة علىٰ السواء؟! بل المعقول ينبغي أن يوافق النص ويقرِّرُه، وليس يعقل من النص إلا الحوالة والتحملُ؛ كما ورد بحمل النفقات والمغارم في مواضِعَ، ثم إذا كان القاتلُ صبيًّا أو امرأة فإن زعموا أنه يجب عليهما شيءٌ بطَلَ الطريقة الأولىٰ، وهو قولهم: إن الجاني كأحد العواقل فهو عاقلة نفسِه، فإن العقل لا يضرب عليهما.

وإن قالوا: إنه لا يلزمهما شيء فقد نقضوا القاعدة وبطَلَ به فصلُ النصرة وخرج المنصور من المشاركة، وعلىٰ الجملة قولهم: إنه عاقلةُ نفسه؛ تناقُضٌ بينٌ في الكلام؛ إذ يصح أن يقال: لا عاقلة لفلانٍ، فإن كان هو

= من غرض الشارع ـ وإن كان لا يستند علىٰ السبر اعتباره ـ أن العرب كانت تتناصر ويذب بعض العشيرة عن البعض، بالنفس والمال، ويناضل البعض دون البعض، فورد الشرع بإعانة المخطئ إذا ورد منه زلل، وقد كانوا يتعاطون استعمال الأسلحة للتدرب بها، ولا يبعد إفضاء استعمالها في وجوه من الخطأ، فهذا ما تخيله الناظرون علىٰ البعد».

وإذ كان الأمر كذلك، فلا أقل من تحميل الجاني الدية مع عاقلته، وإلا خلا جنابه عن كل غرم نتيجة خطئه، وهو بعيد جدًا. ينظر: المبسوط، ٢٧/١٢٦، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/٥٠٣.

عاقلةَ نفسه فلا يتصور نفيُ ذلك مطلقًا، ثم كيف يحتمل ذلك قوله: قضىٰ بالدية علىٰ عصبتها وبالميراث لابنها وزوجها.

مَسْأَلَة: ما دون أرْشِ الموضِحة يحمِلُه العاقلةُ[١]؛ خلافًا له[٢].

والمعتمد أنه إذا حمل أرش الموضحة فما دونه في معناها من حيث إنها جناية علىٰ الآدميِّ.

فإن قيل: نُقِلَ أنه ﷺ ضرب الدية علىٰ العاقلة[٣]، ونُقِلَ أن ضَرَبَ ديةَ الجنين علىٰ العاقلةِ وهو نصفُ عشر الدية[٤]، ولم ينقل الضرب فيما

(١) ينظر: الأم، ٩/١٤٥، والحاوي الكبير، ١٢/٣٥٦، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/٥٢٧، والوسيط، ٦/٣٧٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١١/٥٨٧، وذهب المالكية والحنابلة أن العاقلة لا تحمل إلا ما بلغ ثلث الدية فما فوقها. ينظر: المقدمات الممهدات، ٣/٣٢٥، وبداية المجتهد، ٢/٣٤٩، والذخيرة، للقرافي، ١٢/٣٨٣، ومسائل الإمام أحمد، ٧/٣٥٣٩والمغني، ٨/٣٨٤.

(٢) ينظر: الحجة علىٰ أهل المدينة، ٤/٣٦٢، والنتف في الفتاوىٰ، ٢/٦٦٩، والمبسوط، للسرخسي، ٢٦/٨٤، وتحفة الفقهاء، ٣/١٢٠، وبدائع الصنائع، ٧/٢٥٥، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/٢٢٩، والاختيار لتعليل المختار، ٥/٦١، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٦/١٣٨، وفتح القدير، لابن الهمام، ٧/٣١٩، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢/١٢٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٤/٤١٤.

(٣) سبق تخريجه ص٥٠٤.

(٤) أخرجه الشافعي في مسنده، ص٢٠٢، ومن طريقه البيهقي في معرفة السنن والآثار، ١٢/١٥٣، عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قضىٰ في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتًا بغرة؛ عبد أو أمة، ثم إن المرأة التي قضىٰ عليها بالغرة توفيت، فقضىٰ رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها وزوجها، والعقل علىٰ عصبتها.

دون ذلك، فنقصُره على الجاني بحكم القياس الأصلي في مؤاخذة الجاني بجنايته، وليس القليل في معنى الكثير من حيث إن الكثير مما يثقل فيحتاج فيه إلى التخفيف؛ بخلاف القليل.

والجوابُ: أن الخصم إن كان يرى اتباع الخبر فليحكم بأنه لو اشترك خمسة في الجناية على الجنين وجب على كل واحد إبل أو خمسةٌ في موضحة، أو مِئَةٌ في قتل نفس، فلا يضرب على العاقلة إبلٌ واحدٌ، وأنه لو وجب في عبدٍ ما مبلغُه إبل واحدٌ/ لا يُضرب على العاقلة، وهو خلاف [٣٥٠/ب] مذهبهم، وإذا اتفقنا عليه بطل النظر إلى الحاجة إلى التخفيف، وبقي القليل في معنى الكثير قطعًا.

والتحقيق فيه أن القلة والكثرة إضافةٌ، فأربعٌ من الإبل يكثر في حق المتوسط وستةٌ لا يثقُل على الغنيِّ، والضبط في مثل هذا إلى الشرع كما في نصاب السرقة ولم يرِدْ تقدير فيما يضرب على العاقلة، ولكن نقل ضربُ بدَلِ الجنين، وليس فيه نفيُ ما دونه، كما نقل ضرْبُ الدية ولم يكن فيه نفيُ ما دونه، فوضع مثل هذه التقديرات بالرأي محالٌ.

❊ **فإن قيل**: قيمة العبد بدل نفسٍ، وكذا ما وجب على الشركاء، فلذلك ضرب على العاقلة.

❁ **قلنا**: فقد أبطلتم فصلَ التخفيف والرجوع إلى القياس الأصلي، وهو المراد، فعند هذا تفتقرون إلى التحكُّمِ بضبطٍ آخر، وهو كونه بدل النفس، وإذا اشترك خمس في الموضِحة ضُرِبَ نصيبُ كل واحد، وليس هذا بدل النفس، وإن منعوا هذا لم يجدوا بينه وبين خمسة يشتركون في

إتلاف الجنين فَرْقًا؛ فإنَّ كلَّ الموضحة كالجنين فالاشتراك فيه كالاشتراك فيه من غير فرق، فقد بطل الضبطُ ببدل النفس وبما يحتاج فيه إلىٰ التخفيف، فصار الفرق بين البعض والبعض تحكُّمًا يضاهي قول من قال: إن ما يوجب ثمانية من الإبل لا يضرب؛ لأن النقل في خمس في الجنين، وفي مئةٍ في أصل الدية لا فيما بينهما.

❊ فإن قيل: التقدير خاصيةُ الدماء، ولا مُقَدَّرَ دون خمس من الإبل، فيضبط بالتقديرات ما لا يتقدر، فظهر مضاهاته للأموال.

۞ قلنا: فإذا أخذ قطعةً من وجهه وكانت الحكومةُ ثمانية من الإبل أخذ قطعة من فخذه، وكانت الحكومة ثمانيةً، ينبغي ألا يضرَبَ؛ لأنه لا يتقدَّرُ، وقد عُرف بالسوق، فيضاهي الأموال، فليَحْكموا بأن الحكومات أبدًا لا يتحمَّلُ، والمقدَّراتُ يتحمَّلُ، وهو خلاف الإجماع.

❊ فإن قيل: لأنه اشتمل علىٰ المقدَّرِ، وهو الخُمس.

۞ قلنا: والأربع اشتمل علىٰ ما يحمل عند الاشتراك، ويحمل لو كان بدلًا عن عبدٍ عندكم، فإن جاز الاشتمال علىٰ ما يحمل في موضع آخر فأيُّ فِقْهٍ تحت كونِ ذلك المحمولِ مُقَدَّرًا؟! وقد ساوىٰ المقدَّرُ غيرَ المقدَّرِ في الحمل إن كانت الجناية علىٰ آدميٍّ، وساوىٰ المشتمل علىٰ المقدر الذي لا يشتمل عليه إن كانت الجناية علىٰ مالٍ، كيف وأرش الأنملة مقدر بثلاثة وثُلث، والأربع يشتمل عليه، فليتحمل وليحمل أرش الأنملة، فدل أن التحكم بالضبط لا سبيل إليه، وإنما المفهوم تميز الدماء عن الأموال، فكل جناية علىٰ الدم محمولةٌ عند الخطأ من غير فرق؛ كما أن كل جناية علىٰ

المال غير محمولةٍ من غير فرق، وكذلك في العمد غير محمولة من غير فرق، والعبدُ لما تردَّدَ بين الدماء والأموال اضطرب قولُ الشافعي في تحمُّلِ بدله، والله أعلم.

مَسْألة: يضمن الجنين الرقيق عند انفصاله ميتًا بالجناية بعُشر قيمة أمِّه ذكرًا كان أو أنثىٰ[1]، وقال أبو حنيفة: يعتبر بنفسه وتقدَّرُ له الحياة ويقوَّم ثم يضمن بعُشر قيمتها إن كانت أنثىٰ، وبنصف عُشر/ قيمته إن كان ذكرًا[2]. [١/٣٥١]

وحقيقة المسألة أن الجنين بالاتفاق يعتبر بغيره إما بأمه وإما بالمنفصل الحي فإنه مهما قدر له الحياة والانفصال وقدرت قيمته لم يكن المقوَّم هو المتلفَ، ولذلك يُرجَع إلىٰ بعضه، والنظر في المسألة في الترجيح في أن أيَّ الاعتبارين أولىٰ بعد أن عرف أصل الجزئية بالشرع، وهو إيجاب خمس

(١) ينظر: الأم، ٩/١٠٦، ومختصر المزني، ٨/٣٥٧، والحاوي الكبير، ١٢/٤٠٦، والمهذب، للشيرازي، ٣/٢٣٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٦/٦٢٧، والوسيط، ٦/٣٨٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١١/٥٧٩، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٩/٣٧٢، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٦٨، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ٤/٦٣٣، وبداية المجتهد، ٢/٣٤٠، والذخيرة للقرافي، ١٢/٤٠٤، وشرح مختصر خليل، للخرشي، ٨/٣٢، والمغني، ٨/٤١٠، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/٤٦، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٠/٧١.

(٢) ينظر: الحجة علىٰ أهل المدينة، ٤/٢٨٦، والمبسوط، للسرخسي، ٢٦/٨٨، وتحفة الفقهاء، ٣/١١٩، وبدائع الصنائع، ٧/٣٢٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/١٩٠، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢/٦٦، والبناية شرح الهداية، ١٣/٢٢٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ١٠/٣٠٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٨/٣٩٠، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٤/٣٨٥.

من الإبل في الجنين الحرِّ، والنسبتان موافقتان له، ويظهر فائدة التفاوت في الرقيق.

فنقول: كلُّ حكمٍ يعسُرُ اعتبار الجنين فيه بنفسه فيعتبر فيه بأمه، وهذا حكمٌ ـ أعني: التقويمَ ـ عسُرُ اعتبار الجنين بنفسه فيعتبر بأمه، فهاتان مقدمتان إن سُلِّمَتا فالنتيجة ضروريةٌ، وإن نوزع فيهما فالرهان قائم عليهما.

❊ **فإن قيل:** لا نسلم المقدمة الأولىٰ، وهو أن كل حكم يعسر اعتبار الجنين فيه بنفسه يُعتبر بأمه.

۞ **قلنا:** لا سبيل إلىٰ هذه المناقشة؛ فإن الجنين من حيث صورتُه وأعضاؤه يضاهي حيوانًا مستقلًّا، ومن حيث اجتنابه واتصالُه بالأم واستمدادُه في بقائه ونَشْوِهِ من حياتها يضاهي الأطراف، فتعارُضُ الشبهين لا يُنكَرُ، وإذا جري سبب واقتضىٰ حكمًا لا محالة وعسُر استعمال شبه الاستقلال فيه كان استعمال الاتباع ضروريًّا، وإلا فيؤدي إلىٰ تعطيل الحكم، والتعطيل ممتنعٌ، ولذلك جعل الجنين موهوبًا بهبة الأم ومَبيعًا ببيع الأم، وموصًىٰ به بإيصاء الأم، معتَقًا بإعتاق الأم تشبيهًا له بالأطراف في سراية الأحكام[1].

---

(١) ما ذكره المصنف ﷺ من أدلة علىٰ كون الجنين بمنزلة عضو من الأعضاء يمكن الاعتراض عليه بالقول أن ما ذكره يدل علىٰ أن الجنين جزء من الأم، وهذا قدر متفق عليه، أما كونه يدل علىٰ أنه عضو من أعضائها فممنوع؛ لو كان في حكم عضو من أعضاء الأم لكان جزءًا من الأم حرًّا، وبقية أجزائها أمة، وهذا لا يجوز والدليل عليه أنه ﷺ قضىٰ بدية الأم علىٰ العاقلة وبغرة الجنين، ولو كان في معنىٰ أجزاء الأم لما أفرد الجنين بحكم بل دخلت الغرة في دية الأمة؛ كما إذا قطعت يد الأم فماتت أنه تدخل دية اليد في النفس، ويدل عليه أيضًا أن ضمان جنين الحرة موروث عنه علىٰ فرائض الله ﷻ، ولو كان معتبرًا بأمه لسلم لها كما يسلم لها أرش عضوها. ينظر: بدائع الصنائع، ٧/٣٢٧.

❊ **فإن قيل**: كيف يعلل ذلك بالعسر وقد جُعل ثابتًا في العتق والوصية؛ ولو أفرد بالعتق صح ولم يسْرِ إلىٰ الأم، ولو أفرد بالوصية صحت واقتصرت ولم يسر إلىٰ الأم؟!

۞ **قلنا**: هذا يؤكد التعليلَ؛ فإنا قلنا: مهما عسر إفرادُه أُتبع، فلم تظهروا منع الإتباع مع عسر الإفراد، بل زدتم فأظهرتم الإتباع وإن أمكن الإفرادُ؛ فهذا آكَدُ للتعليل وأقوىٰ في ميل الشرع إلىٰ تحقيق الإتباع، فإنه أتبع في موضع أمكن إفرادُه نظرًا إلىٰ مشابهته للأعضاء من بعض الوجوه، وإلا فأيُّ علقٍ بسراية العتق إلىٰ الولد المجتنِّ؟! وكذا سراية الوصية مع أن المنفصل لا يسري إليه، ولا يفارق الاجتنانُ الانفصال إلا في نوع اتصال يحقِّقُ مَشَابِهَ الأطراف.

❊ **فإن قيل**: فلا نسلم المقدمة الثانية، وهو أن اعتبار الجنين بنفسه في التقويم عسيرٌ.

۞ **قلنا**: بيان هذه المقدمة بذكر أحوال المنفصل؛ وهي ثلاثةُ أحوال:

أحدهما: أن ينفصل متَقطِّعُ الأعضاء، فينفصلَ طرف بعد طرفٍ، فليت شعري! كيف يعتبر هذا بنفسه؟! فإن أسقطوا الضمان فتعطيل علىٰ نقيض الشرع، وإن اعتبروا بالأم فقد استغنينا عن التعلق بسائر الأحكام إذ أعطونا اعتبار عُشر قيمة الأم في بعض الصور، فنَقيسُ باقيَ الصور عليه، وإن قالوا: يعتبر بنفسه؛ ظهر عجزُهم عن اعتباره بنفسه وبان به العُسرُ الذي ادَّعيناه.

الحالة الثانية: أن ينفصل وهي مضغة ظهر عليها تخطيط يختص/ القوابل [٣٥١/ب]

بدَرَكِ صورتها، وأنها مادة الآدمي، فهذه كيف يمكن تقويمُها ولم يتضح بعد رسومهاه وخطوطها؟! وأيُّ فائدة في تقدير الحياة فيها وهي أصغر حجمًا من عصفور مثلًا؟! فكيف ينكر عُسر الاعتبار والحالة هذه؟!

الحالة الثالثة: أن ينفصل كامل الحلقة والصورة فإن كان حيًّا ثم مات، فتقويمه ممكنٌ، فلا جَرَمَ تجب كمال قيمته، وإن انفصل ميتًا فهذا مع أنه أقرب صورة إلىٰ غرضهم فتقويمه عسيرٌ؛ لأن القيمة تختلف بالشمائل اللطيفة الخفية وهي تنمحي بالموت، وتقدير الحياة لا يُعَرِّفُ دقائقَ الصفات وخفايا الشمائل، وعليها المعَوَّلُ في تفاوت القِيَمِ، ولذلك من رأىٰ حيًّا ثم رأىٰ ميتًا أدرك من التفاوت ما يكاد ينكر معه معرفته، فكيف يعرف الحال بتقدير الحياة فيما لم يُعرفْ قطُّ حياته؟!

❊ **فإن قيل**: فلو مات عبد في مهمهٍ قفر في يد ضامن أليس يعرف قيمته بالنظر إليه بعد موته؟!

۞ **قلنا**: لا؛ بل يقوِّمُه من رآه حيًّا، فإن لم يره فصلت الخصومة بالتداعي، ولكل واحد أن يدَّعِيَ مقدارًا إذ سبقت لهما رؤية بحالٍ، والجنين لم يسبق بحالة رؤيةٌ حتىٰ يدعي مبلغ قيمته، فأما الاعتماد علىٰ رؤية الميت في التقويم بعد سقوط الشمائل والهيئات الخفية، فلا وجه له.

ثم نقول: إذا ثبت أصل العسر شاملًا جميع الصور بوجه من الوجوه فتراجُعُ درجةِ العسر في بعض الصور يقابله تناهيه في بعض الصور، وأصل العسر شامل وإن تفاوت درجاته؛ هذا كافٍ لإلحاق الحكم علىٰ الجملة بمواضع العسر.

والدليل القاطع عليه أن صاحب الشرع أوجب العدة في الجنين ولم يسألْ: أذَكَرٌ هو أم أنثىٰ؟ ومعرفة الذكورة أهون من معرفة الحسن والقبحِ الذي يختلف به القيمة بعد الموت، وتأثير الذكورة في تفاوت الدية أكثرُ من تأثير الحسن والقبح في تفاوت القيمة، ولكن لما انقسم صور سقوط الجنين إلىٰ تقطُّعِ الأطراف وخفاء التخطيط وخفاء الشمائل، وَضَعَ الحكم وضعًا يغني عن تتبُّعِ التفاصيل العسيرة، وقدَّرَ تقديرًا واحدًا لا يُحْوِجُ إلىٰ البحث عن صفات الجنين، وهي في محل الغموض والعسر، كدأبِهِ في حسم موادِّ الإشكال وقطع النظر عن تفاصيل الصور بوضع القوالب والأسباب الحاوية لمجاري المعاني، فليت شعري! إذا كان جرح الرقيق من قيمته كجراح الحد من ديته فكيف يليق النظر في الرقيق إلىٰ الحسن والفتح وقد أعرض في الحد عن الذكورة والأنوثة الذي تأثيرُه أظهرُ والاطِّلاع عليه أيسر؟!

❊ **فإن قيل**: سبب ذلك أن تأثير الاجتنان في إظهار النقصان في حق الذُّكْرانِ متضاعَفٌ؛ بخلاف الإناثِ؛ فإن كمالَ الدية بكمال المالكية؛ والأنثىٰ ليس لها إلا مالكيةُ اليمين بسائر جهات التمليك من الاختياريَّات والقهريَّات، وبالاجتنان بطل الكل وامتنع إلا الملك بالإرث والوصية، وكأن الشرعُ رآه عُشرًا بالإضافة إلىٰ جملة جهات الأملاك، وهو أعرفُ بأسرار الأقدار/، فردَّ ديتَها إلىٰ عُشر المنفصل؛ لأن مالكيتها علىٰ العُشر، [٣٥٢/أ] وأما الذكر المنفصل فله مالكيتان، مالكيةُ النكاح واليمين، فتضاعفت ديته، فالاجتنان سلبه مالكية النكاح بالكلية؛ إذ لا يتصوَّرُ التزويج من الجنين؛ فهذا التأثير خاص بالذكر، فأسقط الشطر وردَّه إلىٰ خمسين، فلم يبقِ إلا خمسين لأجل مالكية اليمين، ثم أثَّر الاجتنانُ تنقيصَ مالكية اليمين تأثيرًا

مشتركًا بينه وبين الأنثىٰ، فرده إلىٰ العُشر، وهو خمسة من الخمسين، فلما تضاعف أثرُه في الذكر تضاعف نقصانُه فيه بخلاف الأنثىٰ؛ فإنه لم يؤثرْ فيه إلا أثرًا واحداً.

والجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنه تعارض في حكم الشرع بالتسوية بين الذكور والإناث رأيان؛ أحدهما: التعليل بعسر النظر إلىٰ صفات الجنين في أغلب الأحوال وسلوك مسلك الاتباع فيه.

والثاني: ما ذكرتموه من الهندسة وتوزيع الدية علىٰ الملكين، ثم تقدير الفائت من ملك اليمين بتسعة أعشارٍ وبقاء العُشر، وهو التحكمُ المحض والذي لا سبيل إليه، ويلزمه عليه ألا تضمن الآمة أصلًا؛ إذ ليس لها ملك يمينٍ ولا ملكُ نكاحٍ وألا يضمن العبد الا بربع دية الحد، ولا يكتفي بتنقيص عشرة دراهم عندهم؛ لأن الرق سلبه مالكية اليمين، فزال النصف، ثم سلبه من مالكية النكاح النصف؛ فإنه لا ينكح إلا بثنتين، والحر ينكح أربعًا، وتنصيف ملك النكاح مقدَّرٌ، فإن الاثنتين نصف الأربعة قطعًا، فأما جَعْلُ الإرث والوصية عُشر جهات الأملاك فتحكُّمٌ بارد لا مستندَ له، فلينظر أيُّ العلتين أغلب علىٰ الظن، وأقرب إلىٰ جنس تصرفات الشرع، وعند ذلك يدرك المنصف ضرورةً ما أردناه.

الجواب الثاني: هو أنا نقول: إذا أجهضت الرقيقة بالجناية جنينين مثلًا أحدهما ذَكَر والآخر أنثىٰ، وقيمة كل واحد عشرون دينارًا بتقدير الحياة، فعندهم يجب في الذكر دينار واحد، وفي الأنثىٰ ديناران، وغاية تأثير الاجتنان

أن يُلحق الذكر بالأنثىٰ، فأما تأخيره عنه فلا يقتضيه حسابُ فقيمتهما واحدة، فبم نقص الرقيقُ الذكر عن الأنثىٰ؟ وتحقيقه أنهما إن ضُمنا باعتبار كونهما مالًا من غير نظرٍ إلىٰ المالكية، فليتساويا لتساوي القيمتين، وإن ضُمنا باعتبار مالكية في الحال فقد استويا في أنه ليس لهما لا مالكية نكاح ولا مالكيةُ يمين في الحال؛ أخْذًا من أثر الرق والاجتنان جميعًا، فينبغي ألا يجب فيهما ضمانٌ أصلًا باعتبار أنفسهما، وإن ضُمِنا باعتبار ما يتوقع لهما من كمال عند زوال الاجتنان والرقِّ جميعًا اعتبارًا بما إليه مصيرُهما، فمصير الذكر إلىٰ كمال فوق كمال الأنثىٰ بكل حالٍ، فلْيَفْضُلْها، فإن كان لا يفضلها فلا أقلَّ من المساواة، أما النقصان فلا يقتضيه لا فقهٌ ولا هندسةٌ وحسابٌ بحال من الأحوال، فدل أن سبب الإعراض عن النظر إلىٰ الذكورة والأنوثة ليس ما ذكروه.

❊ **فإن قيل:** فالجنين الحر في بطن الرقيقه لا يعتبر بأمه فهو نقض للقاعدة.

۞ **قلنا:** بل هو طردٌ لها فإنه أمكن إفرادُه بنفسه، والأصل عند تيسر الإفرادِ الاستقلالُ، وقد قدَّر الشرعُ/ جنين الحرِّ، فأيُّ ضرورة في طلب [٣٥٢/ب] معيار لبدله من طريق التبعيَّةِ؟!

❊ **فإن قيل:** فالجنينُ المسلم في بطن رقيقةٍ كافرة لمَ لَم يُعتبر بقيمة الأم وهي كافرةٌ؟!

۞ **قلنا:** يعتبر بها، ولكن يقدر لها الإسلامُ؛ لأنه تعارَضَ أمران

أحدهما انفرادُ الجنين بحكم الإسلام قطعًا ويقينًا، والثاني عُسْرُ النظر إلىٰ صفات الجنين من حيث الخِلقةُ، فأردنا الجمع بين اعتبار إسلامه لتحققه وبين اعتباره بالأم لعُسر تقويمه في نفسه، فكسونا الأمَّ صفةَ الإسلام حتىٰ يكون جمعًا بين الاستغناء عن النظر إلىٰ صفاته وبين اجتناب تعطيل إسلام الجنين الذي هو مُفْرَدٌ بنفسه عن الأم فيه؛ هذا كتقديرنا بدلَ اليد الشلَّاءِ بنوع نسبة ينقص عن نسبة حال الصحة، وكأنَّ حقيقتَه يرجع إلىٰ تقدير الشلَّلِ والضعف لسائر البدن؛ فإن النقصان والكمال من النفس يسري إلىٰ الأطراف، ولو تصوَّرَ طرفٌ حُرٌّ أو طرفٌ مسلمٌ، لسلكنا مثل هذا المسلك في إظهار تفاوت القيمة؛ فإنه العدل والإنصافُ، وعلىٰ الجملة لا بُدَّ من إفراد الجنين بما يمكن إفرادُه، ولذلك نوجِبُ في قتلِه الكفارة، ونصرف بدلَه إلىٰ ورثته موزعًا علىٰ فرائض الله إلىٰ جملة من أحكام الحيوانات المستقلة.

❊ **فإن قيل**: مذهبكم يُفْضي إلىٰ محالٍ، وهو أن بدل جنين الحر وضع وضعًا عُلم قطعًا من قصد الشرع إظهار نقصان الاجتنان وحطُّ رتبة المجتنِّ عن المنفصل وما شُكَّ في أصل حياته عما استُيْقِنَتْ حياتُه، ومذهبكم يؤدي إلىٰ تفضيل المجتن علىٰ المنفصل، فإنه ربما تساوي الأم ألف دينار لجمالها، والجنينُ لو كان حيًّا يساوي دينارًا واحدًا، وأنتم توجبون مئةَ دينارٍ، فيكون فيه تفضيلُ المجتن علىٰ المنفصل.

❂ **قلنا**: ليس هذا لازمًا لمذهبنا في كل صورةٍ؛ بل الغالب أن الجارية تساوي مبلغًا معتدلًا، ويكون الجنين قريبًا من عُشْرِها؛ فإن أفرط مصوِّرٌ في

تصويره وتولد منه إشكالٌ، فلا اكتراث به؛ فإن ذلك ليس يمكن الاحترازُ عنه بسلوك مسلكهم؛ بل هو لازم علىٰ مذهبهم؛ إذ ليس فيما ذكرناه إلا تفضيلُ الناقص/ علىٰ الكامل، ومذهبهم مفضٍي إليه، فإنه لو انفصل جنينان [١/٣٥٣] أحدهما ذَكَرٌ قيمته ثلاثون، والآخرُ أنثىٰ قيمته عشرون، فالواجب في الذكَر دينار ونصفٌ، وفي الأنثىٰ ديناران، فقد حصل فيه تفضيل الناقص علىٰ الكامل، فصار هذا مشتركًا في المذهبين، ونرجِّحُ جانبنا بأمرينِ؛ **أحدهما**: أنا استغنينا عن النظر إلىٰ صفات الجنين مع ما فيه من العُسر، وهم افتقروا إلىٰ اقتحام ذلك، والآخرُ: أنَّا إن فضلْنا فباعتبار التبعية، ومسلكُه يباين مسلكَ الاستقلال، وإذا تباين المسلكان لم يُنْسَبْ أحدهما إلىٰ الآخر، فإنهما لا يتناسبان، وإذا لم يتناسبا لم يظهر الفضلُ، وهذا كقول القائل: أوجبتم في الأطراف مثلًا عَشر دياتٍ، ولم توجبوا علىٰ من أهلك النفسَ مع الأطراف إلا ديةً، فهذا تفضيلُ ناقصٍ علىٰ كاملٍ، ولكن قيل: إذا تباين مسلكُ الاعتبار لم يظهر التفاضُلُ؛ إذ التفاضلُ بعدَ التناسُبِ، ولا تناسُبَ أصلًا؛ هذا طريق الترجيح.

❊ **فإن قيل**: قدَّرْتُم صفة الإسلام للأمِّ، هلا قدرتم صفة السلامةَ إذا كانت معيبة!

۞ **قلنا**: فيه منْعٌ، وإن سُلِّمَ فلأنَّ سلامةَ الجنين لا يُسْتَيقَنُ وإن سَلَّم ظاهرُ أطرافه من حيث الشكلُ؛ بخلاف الإسلام فإنه مستيقَنٌ.

❁ **مَسْأَلَة: قتْلُ العمْدِ يوجِبُ الكفارةَ**[1]، وقال أبو حنيفة: لا تجِبُ الكفارةُ إلا في الخطأِ وشِبْهِ العمد[2].

والمعتمدُ في المسألة من جهة السُّنَّةِ: ما روي أن جماعةً جاؤوا إلىٰ واثلةَ بن الأسقعِ وقالوا له: حدثنا حديثًا سمعتَه من رسول الله ﷺ، فقال: جئنا إليه في صاحب لنا أوجب النار بالقتل، فقال: «**أَعْتِقُوا عَنْهُ يُعْتِقِ اللهُ بِكُلِّ عُضْوٍ عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ**»[3]، وهذا نصٌّ صريحٌ، ومسلك القياس أيضًا يدل عليه؛ فإن النص ورد في القتل الخطأ، ثم ألحق به شبه العمد وإن فارقه في تغليظ الدية وحصول الإثم، ولكن قيل: ما اشتمل عليه الخطأ فقد اشتمل

---

(١) ينظر: مختصر المزني، ٣٦١/٨، والحاوي الكبير، ٢٨٣/٤، والمهذب، للشيرازي، ٢٤٨/٣، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٦٢١/١١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٣٨٠/٩، وكفتية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٧١، وهو مذهب المالكية وهو المنصور من مذهب الحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ٣٤١/٢، والذخيرة، للقرافي، ٤١٨/١٢، وشرح زروق علىٰ الرسالة، ٨٧٢/٢، والمغني، ٥١٥/٨، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٧٥/٣، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٣٦/١٠.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٣٦، والمبسوط، للسرخسي، ٨٥/٢٧، وبدائع الصنائع، ٢٥١/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٥٨/٤، الاختيار لتعليل المختار، ٢٤/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٠٠/٦، والبناية شرح الهداية، ٦٨/١٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٠٩/١٠، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٨٩/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٣٣١/٨، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٤٥٠/٢، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٥٣٠/٦، وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل. ينظر: المستوعب، ٣٦٠/٢، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٣٦/١٠.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب العتق، باب: في ثواب العتق، (٣٩٦٤)، والحاكم في المستدرك، (٢٨٤٤) وقال: صحيح علىٰ شرط الشيخين.

عليه شبهُ العمد وزيادةُ، فكذلك قال الشافعي في العمدِ: إن إيجاب الكفارة فيه أولىٰ؛ لأن العمد اشتمل علىٰ ما اشتمل عليه الخطأُ وزيادةٌ.

❊ **فإن قيل**: إنما يصح الترجيح بعد المساواة والعمد والخطأ يتضادانِ، فكيف تثبت المشاركة بينهما في أمر يختص أحدهما عن الآخر بزيادة؟!

❁ **قلنا**: وجهه أن الخطأ اشتمل علىٰ القتل مع الجهل بحال المقتول، والعمد اشتمل علىٰ القتل مع العلم بحال المقتول، فقد تساويا في أصل القتل، وفُضِّلَ العامد بزيادةِ العلم بحال المقتول الذي لأجه صار متعدياً، وهذه الزيادة تناسب مزيدَ التغليظ، فأما أنْ تُناسب الإسقاطَ فلا، وأما قولهم: إن العمد والخطأ يتضادان؛ فهو كقول القائل: الخمسةُ والستة يتضادَّانِ؛ علىٰ معنىٰ أن الشيء الواحد لا يكون ستةً وخمسة جميعًا، وهذا لا ينفي كون الستة مشتملةً علىٰ الخمسة وزيادةٍ.

❊ **فإن قيل**: قولُكم: ما وجب في الأخفِّ فأن يجِبَ في الأغلظ أولىٰ؛ إنما يستقيم أن لو عرِيَ الأغلظ عن واجبٍ يليق به، فأما إذا أوجب فيه القصاص والنار في الآخرة فقد عُلِّق بالأغلظ ما هو أليقُ به، فلِمَ ينبغي أن يتعلَّق به ما تعلَّق بالخفيف؟! وما هذا إلا كتعليق الجلد بزنىٰ البكر؛ فإنه لا يدل علىٰ تعلقِه بزنىٰ الثيب لأنه أغلظ لمَّا أن عُلِّق به عقوبةٌ غليظة تليق به ولم يجمع بين الغليظ والخفيف.

والجواب: أن نقول: لم نوجِبْ في العمد ما يصلح أن ينوب عن الكفارة بخلاف الرجم؛ فإنَّ مأخذه مأخذُ الجلد، وهو عقوبة ثبت لله علىٰ

عين الزنىٰ، أما القصاص فإنما يثبت حقًّا للآدمي علىٰ التمحض يسقط بإسقاطه، فكيف يندفع الكفارة التي وجبت بالجناية علىٰ حق الله بسببه؟! كيف والأب إذا قَتَل ابنَه والسيدُ إذا قتَل عبدَه عندهم لا كفارة عليهما؟! والخلاف في الكل واحدٌ، ولا قصاصَ، فدل أن القصاص ليس هو الدافعَ بالإجماع؛ بل لا يصلح لأن يكون دافعًا.

وأما الإثم والتعرض للنار فلا يصلح لأن ينوب عن الكفارة من وجهين؛ **أحدهما**: أن الكفارة إنما يُراد للنجاة بها عن النار/ قال ﷺ: «أَعْتِقُوا عَنْهُ يُعْتِقِ اللهُ بِكُلِّ عُضْوٍ عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ»، فما وُضِعَ في أصله للنجاة عن النار ولتغطية ما هو سبب النار علىٰ الجملة، كيف يكون من شرطه عدمُ التعرض للنار؟! أو كيف يقوم مقامه؟! وما هذا إلا كقول القائلِ: الحدَثُ ينوب عن الطهارةِ، فإذا حصل الحدث لم تجِبِ الطهارةُ، فيقال: أخَصُّ مقاصد الطهارة رفع الحدث، وإن كانت تصح بطريق التجديد حيث لا حدَثَ، فكيف يكون الحدث مانعًا؟! أو كقول القائل: التوبةُ لا تجب إذا تعرَّضَ الإنسان للنار، فوجوب النار يُغني عن وجوب التوبة، فيقال له: أخَصُّ فوائد التوبة النجاةُ عن النار، فكيف يكون الحاجة إليها مانعةً من صحتها؟!

[٣٥٣/ب]

الوجه الثاني: أن ما ذكروه منقوضٌ بالقتل بالمثقَّلِ؛ فإنه موجِبٌ للنار، ومع ذلك تجب فيه الكفارةُ، ومعلوم أنه ما أُريد بقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾[1] التخنيقُ والتغريقُ وتعمُّدُ القتل بالرجم وما لا خلاصَ عنه، فوجوب

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٩٢).

الكفارة فيه بالإلحاق بالمنصوص، ولم يمنع من الإلحاق التعرُّضُ للنار، ولعل العقاب الذي يستوجبه القاتل بأنواع المثقَّلاتِ والعقابِ يزيدُ علىٰ ما يستوجبه حازُّ الرقبة؛ لأنهما اشتركا في القتل، واختُصَّ هذا بمزيد الإيذاء والتعذيب، وهذا لا جوابَ عنه.

❊ **فإن قيل**: القتل بالمثقل عندنا ليس عمدًا محضًا بل هو كالضرب بالسوط والعصا، ومن ضرب بالسوط وقتل أثِمَ بالضرب ووجبت الكفارةُ بالقتل، فهو كمن زنىٰ في نهار رمضان، أَثِمَ وحُدَّ في الزنىٰ، ووجبت الكفارةُ للإفطار، فلا يلتقيان.

وأما العامد فأثِمَ بالقتل واستحق النار به والتكفير واجبٌ عليه؛ فيلتقيان.

والجواب: أن المفطِرَ عمدًا في نهار رمضان يتعرض للنار وتلزمُه الكفارةُ؛ فهذا نقض آخرُ.

وأما قولكم: إنه عندنا ليس بعمدٍ، فالعمدية صفة حسيَّةٌ لا يُرجَعُ فيها إلىٰ المذاهب، فمَن خَنَّقَ غيرَه فهو آثِمٌ بقتله بإجماع الأمة، ولو جاز أن يقال: آثمٌ بالتخنيق لا بالقتل، لجاز أن يقالَ: الجارح آثم بالجرح، والرامي آثم بالرمي، وقد قال ﷺ: «**مَنْ أَعَانَ عَلَىٰ قَتْلِ مُسْلِمٍ وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ مَكْتُوبًا عَلَىٰ جَبِينِهِ: الآيِسُ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ**»[1]، فليت شعري! إذا

(١) أخرجه نعيم بن حماد في الفتن (٤٨٤، ٤٩٤)، وأبو يعلىٰ في المسند (٥٩٠٠)، والبيهقي في الكبرىٰ (١٥٨٦٥)، وأخرجه ابن الجوزي من غير طريق وقال في نهايتها: هذه الأحاديث ليس فيها ما يصح. انظر: الموضوعات، ٣/١٠٣ ـ ١٠٤.



كان هذا تعرُّضَ المعينِ بكلمةٍ للعقاب، فكيف ينكِرُ عقاب المخَنِّقِ؟!

وغاية مقصود الكلام أن يتضح، فإذا انتهىٰ إلىٰ حدِّ الضروريات وجب قبض العَنانْ عن مزيد البيانْ.

❊ فإن قيل: الإثم في العمد أعظم من أن تقوىٰ الكفارةُ علىٰ تمحيصه.

❁ قلنا: يبطُلُ بالمثقَّل والزنىٰ في نهار رمضان وشُرْبِ الخمر في نهار رمضان، وإن زعموا أن الكفارة لا تمحو آثر الزنىٰ وشرب الخمر، فكذلك نحن نقول: الكفارةُ لا تمحو إثم العمد بالكلية، ولكن تخفِّفُ منه تخفيفًا ما.

وعلىٰ الجملة لو اقتصرنا عليه لزم ما ذكرناه، ولكنا نقولُ: الكفارة والتمكين من القصاص شرطُ التوبة كالطهارة شرط الصلاة، والعفو بالتوبة مع تطهير التكفير ومحْوِ السيف، فبالمجموع يُرجىٰ انْمِحاءُ الذنب، والأمر فيه بعد ذلك كله موكولٌ/ إلىٰ المشيئة. [١/٣٥٤]

❊ فإن قيل: الكفارة جزاءُ الفعل، والقصاص جزاءُ الفعل، ويستحيل وجوب جَزاءين علىٰ فعل واحدٍ، والدليل عليه أنه يجب علىٰ الشركاء في القتل علىٰ كل واحدٍ كفارةٌ واحدةٌ وقصاص واحدٌ، وإذا آل الأمرُ إلىٰ الدية وجب بعضُ الدية لأنها بدلٌ وضمانٌ.

والجواب: أن القصاص ضمانُ حقِّ الآدمي عندنا، والكفارة ضمانُ حقِّ الله كالجزاء في الصيد، فإنه ضمان حق الله، فيجتمعان اجتماعَ الدية والكفارة، أما وجوبها علىٰ الشركاء فقد ذكرنا سبب ذلك في مسألة قتل الجماعة

بالواحد، وفيه منْعٌ ظاهر، فلا نسلم وجوب كفارة علىٰ كل واحدٍ، وإن سُلم فالباقي وسيلة إلىٰ أداء المقصود بالوجوب؛ لأن ذلك القدر إنما يكفِّرُ إذا كان عبادةً، وتصويرُ العبادة إلىٰ الشرع، وبعض العبادة ليس بعبادةٍ، فبعض صلاة الصبح ليس بشيء، وكذلك آحادُ العبادات.

❊ **فإن قيل:** قال تعالىٰ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾[1] جعل الخطأ شرطًا في الإيجاب، فكان كقول القائل: من دخل الدار راكبًا فأعطِهِ، فيدل علىٰ نفي الحكم عما عداه.

۞ **قلنا:** فلِمَ ألحقتم به القتل بالمثقَّلِ والتخنيقِ؟! ولا يسمىٰ ذلك خطأ، ولمَ ألحقتم في جزاء الصيدِ الخطأَ بالعمدِ؛ وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾[2]؟! وإلغاء وصف التعمُّدِ أعظمُ من إلغاء وصف الخطأ، ولكن لما ظهر مشابهُ الضمان في الجزاء قاسوه علىٰ ضمان المال، فكذلك قولُنا في الكفارة؛ علىٰ أن التخصيص قد يكون لنفي الحكم عما عداه، وقد يكون بالتنبيه بالأدنىٰ علىٰ الأعلىٰ، وهذا تنبيه ليُعرف أن الكفارة التي ترادُ لتغطية الذنب والإعتاق عن النار، إذا وجب في الخطأ؛ فبأن تجِبَ في العمد أولىٰ؛ كقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[3]، ليُعلم أنه إذا عَمِل مثقال ذراتٍ فأولىٰ بالمجازاةِ.

❊ **فإن قيل:** الكفارة مردَّدة بين العقوبات والعبادات، فتستدعي سببًا

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٩٢).

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٩٥).

(٣) سورة الزلزلة، جزء من الآية (٨).

[٣٥٤/ب] مرددًا بين المحظورات والمباحات، والقتل العمد عدوانٌ/ محضٌ، فلا يصلح إلا لعقوبة محضة، فأما أن يصلُحَ لما هو مردَّدٌ؛ فلا.

والجوابُ بالمناقضة والتحقيقِ؛ أما المناقضة فهو القتل بالمثقَّلِ والتخنيقِ؛ فإنه عدوان محضٌ، وإن زُعم أنه من حيث إنه تخنيقٌ وإيذاءٌ عدوانٌ، ومن حيث إنه قتلٌ ليس بعدوانٍ، فإنه ليس بعمدٍ محضٍ.

۞ قلنا: وقطع أنمُلَةِ الغير وجراحتُه من حيث إنه إيذاءٌ وتعذيبٌ عدوانٌ، ومِن حيث إنه قتلٌ فلا؛ لأنه لم يقصِدْه، وإن زعموا أنه إذا حصل الموت بفعله لم يعتبر فيه قصدُه، فكذلك حصول الموت بالتخنيق ضروريٌّ وبالجُرح منقسِمٌ؛ وهذا لا جواب عنه ولا منْعَ فيه، وكل عذرٍ ذكروه اطَّرَد في الجرح، وينتهي الكلامُ إلىٰ أن القتل ليس يحصُلُ قط باختيار الآدمي، فلا يكون متعديًا به؛ بل يكون متعديًا بسببه، وهو الجَرحُ، فمن حيث مباشرةُ الجرح حرامٌ، ومن حيث حصولُ الموت عقيبَه بفعلِ الله لا باختياره لا يوصَفُ بالعدوان، ولكن أضيف إليه شرعًا في بعض الأحكام كما أضيف إليه الخطأُ والقتل بالمثقَّلِ، ويبطل بالزنىٰ وشرب الخمر في نهار رمضان؛ فإنه عدوان محضٌ، ووجبت الكفارةُ، فإن زعموا أن الكفارة لا تجب به من حيث إنه زَنىٰ، ومن حيث إنه شَرِبَ مسكرًا؛ بل من حيث قضىٰ شهوةَ الفرج والبطن[١].

(١) هذه المسألة عند الحنفية من باب تعارض الدلالة والإشارة؛ فإنهم يسلمون أن الدلالة تقتضي إيجاب الكفارة؛ لأنها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالىٰ ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾؛ فلأن تجب بالعمد ولا عذر فيه أولىٰ، ولكن يعارض=

❁ **قلنا:** والكفارة عندنا لا تجب من حيث إنه عدوان، وهو الوصف الذي يفارق العمدُ فيه الخطأَ؛ بل بوصفٍ مشتركٍ بين العمد والخطأ، وهو أصل القتل دون صفة العدوانية والعمدية، وإن زعموا أنه يُتصوَّرُ زنًىٰ ليس بإفطارٍ وإفطارٌ ليس بزنًىٰ.

❁ **قلنا:** ويتصور عدوان ليس بقتل وقتلٌ ليس بعدوانٍ، فقَتْلُ من عليه القصاصُ والرجمُ والكفارِ[1]، والقتل الخطأ قتلٌ وليس بعدوانٍ، وسائر المعاصي عدوان وليس بقتلٍ، فلا فرقَ، ويبطل ما ذكروه بيمين الغموس؛ فإنهم قالوا: لو قال: والله ما طلعت الشمسُ بالأمس؛ لم تجب الكفارةُ؛ لأنه عدوان محضٌ، ولو قال: واللهِ لا تطلُعُ الشمسُ غدًا؛ تجب الكفارةُ، والثاني كذبٌ صريح علىٰ خلاف المعلوم كالأول، فإن كان وجه الإباحة فيه أنه إخبار علىٰ الجملة، فما يتعلق بالماضي إخبارٌ، وإن كان من حيث إنه يُتصوَّرُ في المستقبل الصدقُ، وإن لم يتصور في هذا اليمين لعلمنا باطِّراد العادة، فيتصور الصدق في اليمين المعلَّقةِ بالماضي، وإن لم يتصور في هذه الواقعة لوقوعها، فلا يجدون بينهما فرقًا، وكذلك إذا قال: واللهِ قد اجتمع

= هذه الدلالة قوله تعالىٰ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾، فإنه يشير إلىٰ عدم وجوب الكفارة فيه، وذلك لأنه تعالىٰ جعل كل جزائه جهنم إذ الجزاء اسم للكامل التام، فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء، فلم يكن كاملًا تامًّا، ودليله أنه لما وجبت الدية مع الكفارة في جانب الخطأ جمع بينهما فقال ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾، فعرفنا بلفظ الجزاء أن من موجب النص انتفاء الكفارة، فرجحت هنا الإشارة علىٰ الدلالة. ينظر: كشف الأسرار، ٢/٣٣٠.

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب والله أعلم: (والكفارة) وهذا هو الأليق بنظم الكلام، وعليه يدل المعنىٰ.

السواد والبياضُ والمتضادان بالأمس، أو يجتمع غدًا، أو صعِدتُّ السماءَ بالأمس، أو اصعَدُ غدًا؛ فاليمين فاجرة كاذبة في الصورتين، وفرَّقوا في الكفارة.

ويبطل بالإفطار في نهار رمضان عمدًا؛ فإنه عدوان محض، ولزمت الكفارة، فإن قالوا: الأكل من حيث إنه أكْلٌ مُباحٌ.

ۚ قلنا: ولم تجبِ الكفارة من حيث إنه أكلٌ؛ بل وجب من حيث قطْعُ الصوم الواجبِ، وهو من حيث إنه قطع للصوم عدوان محض، وهو مناط الكفارة، وما هذا إلا كمن يقولُ: القتل من حيث إنه يحصل بإيقاع المماسَّةِ من الحديد واللحم مباحٌ، ومن حيث إنه تفويتُ روح آدميٍّ محرَّمٌ، فيقال: والأحكام ما تعلقت بالأوصاف التي ليست مقصودةً بالتحريم؛ بل تعلَّقَ بالوصف المحرَّمِ، فكذا في الإفطار؛ هذا طريق المناقضة وفي أمثالها كثرة.

وأما التحقيق فهو أن ما ذكروه تحكُّمٌ؛ إذ قالوا: العدوان المحض لا يصلح لإيجاب الكفارة؛ لا بل هو الذي يصلح له لا غيرُ، فإن الكفارة شرِعَتْ مكفِّرةً، فما يحتاج إلىٰ تكفيره هو الصالحُ دون المباح الذي لا يحتاج إلىٰ تكفيره.

وقولهم: إن العدوان لا تجِبُ به العبادةُ.

ۚ قلنا: لِمَ، وإذا جاز أن يجب الظهرُ بزوال الشمس لا من حيث إنه مباحٌ ولا من حيث إنه واجبٌ أو محرَّمٌ؛ بل من حيث إنه حادثٌ من الحوادث، جُعل أمارةً وموجبًا فلم يبعُد أن يكون القتلُ من حيث إنه حادثٌ من

الحوادث كزوال الشمس يكون سببًا لا من حيث إنه عدوانٌ، فأيُّ بُعْدٍ في أن يقالَ له: إذا عصيتَ أمرًا وتعدَّيتَ به، فكفِّرْه بعبادة تفتتحها بعدَه/ لتغطِّيَه [١/٣٥٥] بطريق المعارضة؟! أو: أيُّ بُعدٍ في أن يقال: تعرضْتَ للنار فأعتِقْ رقبةً ليُعتِقَ اللهُ بكل عضو منه عضوًا منك؟! كما ورد التصريح به، كيف والتوبة واجبةٌ بكلِّ معصيةٍ؟! وهي عبادة محضة أُوجبت لقطع أثر العدوان بطريق الإحباط، والكفارة أوجِبَتْ بطريق التغطية، فلا فُرقانَ بينهما، فدل أن ما ذكروه تحكُّمٌ وَضْعًا وشَرْعًا، والله أعلم.

مَسْألة: المرتدَّةُ مقتولةٌ عندنا[١]؛ **خلافًا له**[٢]، **والمعتمد في المسألة**: قولُه ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» نصَّبَ تبديلَ الدين سببًا للقتل، والحكم إذا نيط بسبب لم يختلف بالإضافة إلىٰ محالِّه؛ هذا حكم العلة لو وردت خاصةً، فكيف إذا كان اللفظ عامًّا؟! ولهم مقامان:

الأول: المنازعة في عموم اللفظ، فيقولون: الصيغة صيغة التذكير،

(١) ينظر: الأم، ٤١٧/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٦٢/١٢، وجواهر العقود، ٢٥٠/٢، ومغني المحتاج شرح المنهاج، ١٣٩/٤، وحاشية القليوبي، ١٧٨/٤، ودليل المحتاج، ٤٥٤/٣، وهو مذب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ٢٢٧/٢، والبيان والتحصيل، ٣٩٢/١٦، والذخيرة، للقرافي، ٤٠/١٢، والكافي، لابن قدامة، ٦٠/٤، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٣٩٤/٣.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٦٦، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٨١١/٢، والمبسوط، للسرخسي، ١٠٨/١٠، وتحفة الفقهاء، ٣٠٩/٣، وبدائع الصنائع، ١٣٤/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٦٥/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٤٩/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٨٤/٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٧١/٦، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ١٣٩/٥، والدر المختار، ٢٤٥/٤.



فلا يتناول إلا الرجالَ؛ فإن التأنيث يدخُلُ علىٰ صيغةِ «مَنْ»، يُقالُ: مَنْ، مَنَانْ، منُّونْ، مَنَه مَنْتَانْ، مَنَاتْ، قال الشاعرُ[1]:

---

(١) البيت من الوافر، وهو لشمر بن الحارث في الحيوان، ٤/٤٨٢، ٦/١٩٧، وخزانة الأدب، ٦/١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، والدرر ٦/٢٤٦، ولسان العرب ٣/١٤٩، ١٣/٤٢٠، ونوادر أبي زيد ص ١٢٣، ولسمير الضبي في شرح أبيات سيبويه، ٢/١٨٣، ولشمر أو لتأبط شرًّا في شرح التصريح، ٢/٢٨٣، وشرح المفصل، ٤/١٦، ولأحدهما أو لجذع بن سنان في المقاصد النحوية ٤/٤٩٨، وبلا نسبة في: الكتاب، ٢/٤١١، وأمالي ابن الحاجب، ١/٤٦٢، وجواهر الأدب، ص ١٠٧، والحيوان، ١/٣٢٨، والخصائص، ١/١٢٨، والدرر ٦/٣١٠، ورصف المباني ص ٤٣٧، وشرح الأشموني، ٢/٦٤٢، وشرح ابن عقيل، ص ٦١٨، وشرح شواهد الشافية، ص ٢٩٥، ولسان العرب، ٦/١٢، ١٤/٣٧٨، وهمع الهوامع، ٢/١٥٧، ٢١١.

والمعنىٰ: قصدوا النار التي أوقدتها، فقلت لهم: من أنتم؟ فقالوا: نحن جنٌّ. فقلت لهم: أنعموا ظلامًا، وهو نوع من التهكم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣]. والشاهد فيه قوله: منون؛ حيث جمع لفظ «من»، فأما: (منون أنتم)، ووجِّه علىٰ هذه اللغة التي حكاها يونس عن بعض العرب، ويكون استثباتًا عن المعارف إذا جهلت كالاستثبات عن النكرات وهو قليل، ولشذوذ هذه اللغة قال يونس: لا يصدق بها كل أحد، وقال سيبويه: هو شاذ لا يعرف في كلام ولا شعر إنما سمع في هذا البيت وحده، ولم يسمع في غيره، ووجهه علىٰ ما حكاه يونس، والكسائي من أن بعض العرب، قال: ضرب من منا، فأعربه (فمنون) جمع من المعرب، وصار بمنزلة (أي)، و(أي) لا يحذف منه العلامات وصلا، فكذلك (من)، ووجه الكسائي علىٰ أنه من إجراء الوصل مجرىٰ الوقف، ووجه أيضًا علىٰ أنه من لغة من يجعل الزيادة في مستأنف الاستفهام فيقول: منو أنت، ومنان أنتما، ومنون أنتم... وحكىٰ الكسائي: ضرب غلام مَنٍ مَنًا، بإعراب (من) المضاف إليها بالجر، وتنوينها، وبترك الإعراب فيها وتسكينها، فتقول: ضرب غلام من منا... وقال بعضهم: ضرب من منا؛ حذفت من الأول الزيادة، وأثبتها في الثاني، ومن قال: من يا فتىٰ، فالظاهر أنه إتباع، وقيل: هو معرب، فيجرىٰ مجرىٰ (أي) في الإعراب. ينظر: الكتاب، ٢/٤١١، والمقتضب، ٢/٣٠٧، وارتشاف الضرب، ٢/٦٣٨.

أَتَــوْا نَــارِي فَقُلْــتُ مَنُــونَ أَنْــتُمْ   فَقَــالُوا الجِــنُّ قُلْــتُ عِمُــوا ظَلَامَــا

وهذا جهلٌ مِن قائله بالشرع واللغة جميعًا، فمن جليات اللغة أن الذكور والإناث إذا اجتمعوا عُبِّر عن الجملة بصيغة الذكور، وليُمْتحَنْ ذلك بالإطلاقات في العادات والأيمان، فقولُ القائل: من دخل الدار فأعطه، ومن سكن الرباطَ فأطعمْه، أو بأقوال الشرعِ كقوله: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»[1]، و«مَنِ اشْتَرَىٰ مَا لَمْ يَرَهُ، فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَآهُ»[2]، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[3]، ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[4].

ولعل ما ورد بهذه الصيغة في إرادة العموم يزيدُ علىٰ ألفٍ، وأما ما ذكروه من التثنية والتأنيث والجمع فبدخل في صيغة الاستفهام لا في الاستخبار.

فإذا قيل: أَقُتِلَ رجلٌ، فيقال: من، وإذا قيل: رجلانِ، قيل: مَنانْ، وإذا قيل: امرأةٌ، قيل: مَنَهْ، فأما في الأخبار لو قال: مَنَهْ دخَلَتِ الدارَ، اسْتُرِكَّ عقلُه؛ فضلًا من أن يستهجَنَ كلامُه.

المقام الثاني: تسليم العموم ودعوىٰ التخصيص بالدليل، فيقولون:

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الدارقطني (٢٨٠٣، ٢٨٠٥)، وقال: عمرُ بن إبراهيم يقال له: الكردي، يضع الأحاديث، وهذا باطل لا يصح لم يروها غيره، وإنما يروىٰ عن ابن سيرين موقوفًا من قوله.

(٣) سورة النساء، جزء من الآية (٩٣).

(٤) سورة النساء، جزء من الآية (٩٢).

عموم هذا كعموم قوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، ثم استُثني النساءَ عنه، فكذلك هذا.

۞ قلنا: استُثْني النساء عن عموم قوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[2] بنصوص وردت فيه لا بالتشهي، فليُتْلَ علينا نصٌّ في استثناء المرتدة، أو ليُجْمعَ بينَ مسألتنا وتِيكَ المسألة بالدليل المخصِّصِ، وإلا فتطرق الخصوص إلىٰ نصٍّ لا يوجب تطرقُه إلىٰ الآخر.

※ فإن قيل: عُرف الخصوص ثَمَّ بما روي أنه قال لما اجتاز بامرأة مقتولة: «مَا بَالُهَا قُتِلَتْ وَهِيَ لَا تُقَاتِلُ!»[3]؛ فهذا تعليلٌ بأن علة القتل القِتالُ.

۞ قلنا: نعم، وهذا جرىٰ في كافرة أصلية ومسلَّمٌ أنها إذا لم تقاتل لم تُقتلْ، فلِمَ قلتُم: إن المرتدة أيضًا إذا لم تقاتِلْ لم تُقتلْ، وليس اللفظ عامًّا حتىٰ يقالَ: لا يخصَّصُ بالسبب، إنما اللفظ العام أن يقول: أيُّما امرأة لا تقاتِلُ فلا تقتَلُ. كقوله: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»[4]، وإنما اللفظ خاص

---

(١) سورة التوبة، جزء من الآية (٥).

(٢) سورة التوبة، جزء من الآية (٥).

(٣) أخرجه أحمد (١٥٩٩٢)، وأبو داود (٢٦٦٩)، والطحاوي، ١٢٧/٢، والحاكم، ١٢٢/٢، من طرق عن المرقع بن صيفي عن جده رباح بن الربيع، وفيها كلها: «ما كانت هذه تقاتل!».
وقال الحاكم: صحيح علىٰ شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: حسبه أن يكون حسنًا؛ فإن المرقع هذا لم يخرج له الشيخان شيئًا، ولم يوثقه غير ابن حبان، لكن روىٰ عنه جماعة من الثقات، وقال الحافظ ابن حجر: صدوق. وانظر: إرواء الغليل، ٣٥/٥.

(٤) تقدم تخريجه.

بشخص معينٍ؛ إذ قال: «مَا بَالُهَا قُتِلَتْ...[1]» فرجعت الإشارة إليها، فغيرها يلحق بها إذا كان في معناها، ونحن لا نسلم/ أن المرتدة في معنىٰ [٣٥٥/ب] الكافرة الأصلية.

❊ **فإن قيل**: نُقِلَ عامًّا أنه قال: «**لَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً وَلَا عَسِيفًا**».

❁ **قلنا**: إن صح هذا والعُهدة عليهم فإنما جرىٰ مع الذين بعثهم لقتال أهل الحرب؛ إذ يستحيل أن يراد به العمومُ؛ لمعنيين: **أحدهما**: أن الابتداء بنفي القتل إذ لم يجْرِ سببٌ خاصٌّ ينزَّلُ عليه محالٌ؛ إذ النفي لا حصر له، والبداية به لا تعقل إذ مَن لا يُقتَل لا حصر لهم، والمرأة والعسيف وسائر أصناف الخلق داخلون في أنهم لا يُقتلون ابتداءً، فالمعني به: لا تقتلوا امرأة ولا عسيفًا بسببٍ، فيتعين تقدير السبب وتنزيلُه عليه لينتظم الكلامُ؛ فهذه قرينة مخصصة.

الثاني: أنه كيف يحمل علىٰ العموم والزانية تقتل وهي لا تقاتِلُ؟! وإذا التزمت القصاصَ تُقتل، وهي في الحال ليست تقاتِلُ، والردَّةُ قرينة القتلِ والزنىٰ في لسان الشرع قال ﷺ: «**لَا يَحِلُّ دَمُ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَىٰ ثَلَاثٍ: زِنًىٰ بَعْدَ إِحْصَانٍ، وَكُفْرٌ بَعْدَ إِيمَانٍ، وَقَتْلُ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ**»[2]، والمرأة ساوت الرجل في السببين، فكذلك في الثالث، والدليل القاطع علىٰ أن المراد به أهل الحرب ذِكْرُ العسيف مع المرأة، وأن العسيف يقتل بالردةِ،

---

(١) جزء من الحديث الذي قال فيه: «ما بالها قتلت وهي لا تقاتل!».

(٢) أخرجه أحمد (٤٣٧، ٤٥٢) وغيرهما، وأبو داود (٤٣٥٣) باب الحكم فيمن ارتد، وفي (٤٥٠٢) باب الإمام يأمر بالعفو عن الدم، والترمذي (٢١٥٨) باب ما جاء: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدىٰ ثلاث، وحسنة الترمذي.

فكيف يقال: أراد بالمرأة العمومَ وبالعسيف الخصوصَ، وسياقُ الكلام لهما علىٰ وجه واحدٍ؟! فقد ظهر قرينة التخصيص لهذا العموم علىٰ وجه لم يُبْقِ رِيبةً فيه، ولم يظهر قرينة التخصيص لعمومنا؛ فكيف يترك به؟!

❊ **فإن قيل**: فإذا ثبت بالنص الحكم في الحربية فنحن نقيس عليه المرتدة ونعدِّي إليه العلة، ونقول: الكافر الأصلي يقتل لكونه حربًا لنا؛ هذه هي مقدمةٌ، والمرأة لم تكن محاربةً، فلِمَ تقتلُ؟ هذه مقدمة ثانيةٌ، والمرتد أيضًا يُقتل لكونه حربًا لنا؛ هذه مقدمة ثالثةٌ، والمرتدةُ ليست حربًا لنا فلا تقتلُ؛ فهذه نتيجة هذه المقدماتِ ضرورةً.

❁ **قلنا**: نعم إن سُلمت المقدمات، أما الكافر الأصلي يقتل لكونه حربًا لنا، وأن الكافرةَ الأصلية لم تكن حربًا لنا فلأجله لم تقتلْ؛ مقدمتان فيهما نزاعٌ طويل لسْنا نخوض الآن فيه، ولعلنا ننبِّهُ عليه في مسألة المسلم الذي لم يهاجر إلىٰ دار الإسلام، ونقتصر الآن علىٰ ممانعة المقدمة الثالثة، وهو قولهم: المرتد يُقتل لكونه حربًا لنا؛ ليس الأمر كذلك بل لتبديل الدِّين كما قال ﷺ.

والدليل القاطع عليه هو أن الكافر الأصلي إذا عرضَ الجزية وجب قبولُها وحرُم قتله، فلِمَ حرُم قتلُه؟ فإن كان لأنه ليس حربًا لنا بعرض الجزية فهو بعينه إذا تلفَّظَ بكلمة الإسلام ثم ندم في الحال وارتدَّ وهو مصرٌّ علىٰ عرض الجزية، قائلٌ لنا: قدِّروا أني لم أسلم فأنا علىٰ ما كنت عليه؛ قتل بالإجماع، وهكذا تقرير هذا الكلام في الكافر الرقيق لمسلم إذا ارتدَّ، وفي العسيف والقسِّيسِ والرهبان وأمثالهم، وهو دليل قاطع علىٰ أن قتل المرتد

ليس لكونه حربًا لنا، فإن ما أخرجه عن كونه حربًا لنا في الكفر الأصلي حتىٰ حرم القتلُ بعينه جرىٰ في الردة ولم يحرم القتلُ، فإن كان/ الموجود بالردة [١/٣٥٦] عينَ الموجود في الكفر الأصلي، فلِمَ تجدَّدَ حكمٌ لم يكُنْ؟! وكذلك المرأة مضروبة ومحبوسة فلم يُفعل ذلك وما زادت علىٰ الكفر الأصلي؟! وهذا يضطرهم لا محالة إلىٰ الاعتراف بأن تبديل الدين سبب آخر يخالف الكفر الأصلي كالزنىٰ والقتل الموجِبِ للقصاص.

❊ **فإن قيل**: سلَّمنا أن الردة تفارق الكفر الأصلي ولكن في التغلظ ولتغلُّظِه تأثير في تأكيد الواجب الأصلي لا في إيجاب ما لم يكن.

❁ **قلنا**: لسنا نجعله مؤثرًا في إيجاب ما لم يكن بالرأي ولكن بالنص، وأنتم منعتمونا عن العموم بالقياس علىٰ الكافرة الأصلية، ولن يستقيم ذلك إلا بأن يبينَ بأن الردة علىٰ مثل الكفر الأصلي حتىٰ يلزَمَ عليه تطرق الخصوص إلىٰ عموم تبديل الديني يُنظر فيه إلىٰ عموم قتل المشركين، ولم يستتب هذا الدعوىٰ لكم، وقولكم: إن الردة علىٰ الكفر الأصلي ولكنها مغلظة.

❁ **قلنا**: والمغلظة عين الذي ليس بمغلظ أو غيرُه، فإن كان عينَه فلم اختلف حكمه في الذمي والرقيق والعسيف والضرب والحبس؟ وإن كان غيرَه ويختص عنه بمزيد تأثير فاندفاعُ حكمِ الأخفِّ بالأنوثة لم يوجِبِ اندفاعَ حكم الأغلظ بها؛ مع أنه أوجَبَ عرضَ الجزية وترْكَ الحراب بالرق للمسلمين دفعِ حكم الأخف، ولم يوجِب دفع حكم الأغلظ، فأيُّ بعْدٍ في أن يكون تغلُّظُ الردة كتغلظ الزنىٰ حتىٰ يشارك الرجل فيه المرأةَ، فيقال: ما خف في نفسه قَوِيَ الأنوثةُ علىٰ دفعه دون ما غَلظ، فدل أنه لا ضرورة في ترك العموم.

❊ **فإن قيل**: إن وجب بتبديل الدين فلِمَ سقط بالإسلام؟

۞ **قلنا**: كل العقوبات الواجبة لله التي تسقط بالرجوع عن الإقرار يسقط بالتوبة على أحد القولين عندنا، وقَطْعُ قطَّاع الطريق يسقط بالتوبة قبل الظفر؛ بنص الكتاب، وهذا أيضًا قد عرف بالإجماع، وعلى الجملة فهذا إشكال لا يقدح في الغرض، ولا يمنع قتل المرأة، وإن كانت تُخَلَّىٰ لو أسلَم كما لا يمنع قتلَ الذمي والرقيق والعسيف، والله أعلم.

❊ **مَسْأَلَة: أمانُ العبد صحيح عندنا**[1]؛ خلافًا له[2]، **والمعتمدُ** العمومات الواردةُ في الأمانِ؛ فمنها قولُه ﷺ: «**لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»[3]، حرَّمَ قتْلَ كل ذي عهدٍ، وهذا ذو عهدٍ.

❊ **فإن قيل**: لسنا نخالف في تحريم قتل ذي العهد وإنما الكلام في أن ذو العهد مَن هو؟ فلسنا نسلم أن مَن عاهده العبدُ وآمَنَه فهو ذو عهدٍ.

---

(١) ينظر: الأم، ٢٢٥/٩، والحاوي الكبير، ١٤٥/١٣، والوسيط، ٤٣/٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٧٩/١٠، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ٣٠٧/١، وعقد الجواهر الثمينة، ٣٢٣/١، والذخيرة، للقرافي، ٤٤٥/٣، والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، ٣٦٠/٣، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٨٧، والمغني، ٢٤١/٩، وكشاف القناع، ١٠٥/٣.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٦٣، والمبسوط للسرخسي، ٧٠/١٠، وتحفة الفقهاء، ٢٩٦/٣، وبدائع الصنائع، ١٠٦/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٤٠/٢، والبناية شرح الهداية، ١٢٦/٧، وتح القدير، لابن الهمام، ٤٦٥/٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٨٨/٥، والدر المختار، ٣١٣/٤.

(٣) تقدم تخريجه.

۞ **قلنا:** ولو قال قائل: لا أسلِّمُ، وإن من عاهدته المرأةُ أو الفاسقُ أو الجاهل ذو عهدٍ، وأحدٌ ينازع في صحة أمان هؤلاء، فهل في دفعِه طريق سوىٰ أن يقالَ: المتَّبَعُ موجَبُ اللغة، ومعاهد هؤلاء يسمىٰ معاهدًا، وعهدهم يسمىٰ عهدًا، فالحكم يتبع السبب مهما وجد السببُ علىٰ حدٍّ ينطلق عليه الاسمُ لغةً، فإذا قال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾[1]، فلا يُتبَعُ إلا اسمُ السرقة من حيث اللغةُ، فأما خصوص أوصاف السارق والمسروق منه والمسروق وموضع السرقة/ منعهم من أدلة زائدة مخصصة إن وردت [٣٥٦/ب] خصصه، وإلا تركت علىٰ العموم، ولسنا نبغي بالتعلق بمثل هذه العمومات الواسعة إلا استنطاقَ الخصم بما تخيله من الدليل الفرق والعبد كما لو نازَع مثلًا في أمان الطويل دون القصير أو العجمي دون العربي أو الأشقر دون الأبيض، لقيل: لا بد من بيان مستند الحكم في الفرق؛ فإن عموم العهد في الشرع لا يوجب هذا الفرقَ من حيث الصيغةُ واللسان، والأصلُ اتباع محض الصيغة إلىٰ أن تظهر قرينة أو قياسٌ أو دليلٌ زائد موجِبٌ للتفصيل.

❊ **فإن قيل:** فهلَّا قلتم: يصح أمان الصبي والذمي لوجود الإسلام!

۞ **قلنا:** لأنه دل الدليل لنا علىٰ سلب عبارة الصبي مطلقًا، وعلىٰ أن الأمان أُثبت لعز الإسلام لتفيض العصمةُ من المسلمين علىٰ الكفار، فخصَّصْنا بالدليل، وليس علينا الآن تقريرُ الدليل، فما هذا بأولِ عموم خُصَّ، وبقي التعلُّقُ به في الباقي.

❊ **فإن قيل:** فقد دل الدليلُ علىٰ أن العبد ليس من أهل الولاياتِ،

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).



والأمانُ ولايةٌ، فكيف يكون من أهله ولم يكن من أهل القضاء والشهادة وولاية النكاح والمال في حق الأولاد؟!

❁ **قلنا:** العبد من أهل الفتوىٰ والرواية وإقامة الحجة والبرهان علىٰ صحة الإسلام مع الكفار، وهذا أيضًا نوع سلطنة، فالأمر فيه متعارض، فإن زعمتم أن الولاية الحقيقية هي القضاء والشهادة وتزويج الأولاد من حيث إنها تنفيذ قول علىٰ الغير من غير مشاركة في الالتزام؛ بخلاف الرواية والفتوىٰ وحجة الإسلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه داخل في حكمه مع غيره، ومشارِكٌ في التزام موجبه، فنقول: فالإمان من هذا القبيل؛ لأنه إن نفذ قوله في الحجر علىٰ غيره فقد ثبت الحجرُ عليه أيضًا، فهو مشارك في الحكم، والقولُ القاطع أن العبد يصح أمانه عند الإذن، ولو كان هذا من قبيل الولايات لما صح بالإذن كالقضاء والشهادة والتزويج.

فإن زعموا أنه لا يبعد أن يكون ولايةً ويفارق غيرها في الاستفادة بالإذن.

❁ **قلنا:** فلا يبعد أن تكون ولاية ويفارق غيرها في الثبوت للعبد والاستغناء عن الإذن؛ فإن قيامهم المخصص إنما يلتئم إذا قرروا أن هذه الولاية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج لا مثْلُ الفتوىٰ والرواية والأمر بالمعروف، والمماثلةُ تنقطع بالقدر الذي سلَّموه علىٰ وجه لا يبقىٰ فيه متنفَّسٌ؛ بل كتاب الله دالٌّ علىٰ التحاق الأمان بقبيل الأمر بالمعروف؛ قال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]، علل وجوب الاستجارة بالترغيب في الإسلام بواسطة سماع كلام الله،

(١) سورة التوبة، جزء من الآية (٦).

والعبدُ يلزمه الترغيب في الإسلام إذا قدَر، ولو استوصفه كافرٌ الإسلامَ لزمه الوصفُ علىٰ وجه يرغِّبُه فيه، والأمان ترغيب في الإسلام بالطريق الذي نص عليه الكتاب، والعبد فيه كالحر من غير فرقٍ، ففتح طريق السماع بعقد الأمان كالإسماع بنفس البيان، فليشترك فيه كل مسلم مكلَّفٍ، وهذا/ لو استُنبط ابتداءً من النص وحُرِّر منه قياس في المسألة علىٰ سبيل الابتداء لأمكن، فكيف لا يكفي لمقابلة خيالهم في الولاية[1]؟! [٣٥٧/أ]

❊ فإن قيل: دلَّ دليل آخر علىٰ اختصاص العهد بالحر، وهو أن الأمان تابع للقتال، والعبد ليس من أهل القتال؛ إذ ليس له نفسٌ ولا مالٌ، وعليه يخرج الإذن، فإنه إذا أذن في القتال صار من أهله، وملكَ الأمانَ تابعًا له، ونُزِّلَ منزلةَ الطلاق؛ فإنه لا يستفيد العبد من السيد، ولكن يبتني علىٰ النكاح الذي يستفيد من إذن السيد؛ لأن الطلاق عبارة عن إسقاط الملك، فلا يعقل قبل الملك، ولا ملكَ إلا بإذنٍ، فكذلك الأمانُ عبارة عن إسقاط الإخافةِ، فلا يملك قبل ملك الإخافةَ.

والجوابُ: أن هذا أيضًا لا يصلح للتخصيص؛ فإنه مبنيٌّ علىٰ مقدمتين ممنوعتين؛ الأولىٰ: قولهم: الأمانُ تابعٌ للقتال، وهو باطل من وجهين؛ أحدهما: أن تحكمٌ لا مستندَ له، ولا دليلَ عليه، فلا نسلم أن الأمان هو

---

(١) وكما أن الشافعية تمسكوا بعموم قوله ﷺ: «ولا ذو عهد بعهده»، وقوله: «يسعىٰ بذمتهم أدناهم»، فقد تمسك الحنفية بعموم قوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾، قال السرخسي: «والأمان شيء وهذا عام لا يجوز دعوىٰ التخصيص فيه؛ لأن الله تعالىٰ ذكر هذا المثل للأصنام واحدها لا يقدر علىٰ شيء، ولأنه ليس بأهل للجهاد، فلا يصح أمانه بنفسه كالذمي والصبي والمجنون». المبسوط، ٧١/١٠.

إسقاط الإخافة؛ إذ لو كان كذلك لاقتصر عليه، ولَمّا ثبت الأمنُ من إخافة يملكها غيرُه؛ بل هو إثبات عصمة في الذات المعصومة لمصلحة ما، والمصالح مختلفةٌ، وقد يكون القتال أحد المصالح، وقد يكون ليسمع كلام الله، فهو مصلحة الترغيب في الإسلام، وقد يكون لترغيب غيره كالمنِّ والفِداء، فإنه يجوز إظهارًا للكرم بعد القدرة، وقد يكون لمصلحة التجارة؛ فإن التجار منهم يتسيرون في دارنا، ولو لم نؤمنهم لم يؤمِنوا التجَّارَ منا، فهو مصلحة ترجع إلىٰ التجارة، فلا يدل علىٰ أنه من التجارة، وقد يكون لمصلحة القتال في بعض المواضع، وقد تنتفي هذه المصالح، فيصح إظهارًا لعز الإسلام؛ ليعلموا أن العصمة المستفادة من الإسلام منبع لأسباب العصمة، وأنها ليست عصمةً عقيمةً جامدةً؛ بل يفيض منها العصمة علىٰ الكفار، وعليه دل سياقُ قوله ﷺ: «**الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَىٰ بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ**... إلىٰ آخر الحديث»؛ فإن المقصود به إظهار عزِّ الإسلام وإثبات استيلائهم علىٰ غيرهم، فليت شعري! كيف أهملوا هذه المعانيَ الجلية اللائقة بحكم الشريعة وتعلَّقوا بخيال القتال الذي لا يتعلق الأمان به إلا في بعض الأطراف والصورِ؟!

وعلىٰ الجملة فالمطالبة كافية وبها يتبين ربط الأمان بالقتال.

الجواب الثاني: ما ذكروه من أن الأمان عبارة عن إسقاط الإخافة المملوكة منقوض بأمان الزمِنِ المفْلِسِ كلحْمٍ علىٰ وضْمٍ، فإنه يصح أمانُه، وأيُّ إخافة مملوكة وهو لا يقدر علىٰ الحركة ولا مال؟!

وقولهم: له أهلية الإخافة.

﴿ قلنا: والأمان ليس إسقاطًا لأهلية الإخافة؛ إنما هو إسقاط لعين الإخافة، ولو جاز هذا لَقِيلَ: الطلاق لأهلية النكاح؛ فليطلق قبل الملكِ؛ لأنه أهلُه، وإن اكتفوا بأهلية تفيد قدرةً عند زوال الزمانة والإفلاس فلا ينفكُّ العبد عن مثل هذه الأهلية فلا يقدر عليه.

أما المقدمة الثانية، وهو قولهم: العبد ليس من أهل القتال؛ ليس الأمر كذلك؛ فإنه أهل لقتال كلِّ كافرٍ وَجَدَ منه غِرَّة ولم يخف على/ روحه في [٣٥٧/ب] قتله، فإن خاف على نفسه فليس له الخوضُ فيه كما لا يملك أن يقتل حيةً يخاف سمَّها وضراوتَها؛ لا لنقصانٍ في أهلية قتل الحيات، ولكن فيه تفويت حق الغير، وذلك في المديون والمرأة المنكوحة، ويصح أمانهما، فليس القتلُ إلا تحريكَ اليد بحَزِّ الرقبة، ومثل هذه الحركات مملوكة له، وعليه يبتني صحة صلواته وحجِّه وعباداته، وإنما يمتنع خيفةَ فوات ملك السيد، والأمان إسقاط لخوف الكافر منه لا لخوفه من الكافر، والكافر خائفٌ منه، كيف وفي حالة خوفه على نفسه له الأهلية؟! ولكنه يمتنع لحق الغير، كمن في يده سيفُ غيرِه، ويحرم عليه استعماله في قتل كافر من غير ضرورة، ولا يدل ذلك على فوات الأهلية.

ولهذا إذا قاتل ثبت له الرضخُ، وإذا وطئ الكفار أطراف دار الإسلام وجب عليه القتالُ؛ كما في الأحرار، فدل أن الجهاد عبادة كالحج وله أهليته، والمنع لعارضِ حقِّ الغير كما في الزمِنِ والمنكوحة.

❊ **فإن قيل**: المنكوحة أهلٌ للقتال بمالها.

﴿ **قلنا**: هذا باطلٌ؛ فإن القتال بالمال غيرُ ممكنٍ، والاستئجار على

القتال باطلٌ، وهو كالصلاة بالمال والحج، ومن أعطىٰ زاد حاجٍّ فله أجر النفقةِ لا الحجِّ، فلا يكون حاجًّا بالإجماع، وعندنا عند العجز تتطرق النيابةُ إلىٰ الحج، وبالإجماع لا تتطرق إلىٰ الجهاد، ولا يجوز الاستئجار عليه، فلا جهاد إلا بالنفس، ثم يكون المال تابعًا للنفس؛ فإنه يجاهد علىٰ فرسِه بسيفه كالحاج والمصلي، فيكون المال تابعًا.

علىٰ أن ما ذكروه باطل بالمنكوحة المعسِرة، فإن زعموا أن لها أهليةَ القتال لو تجدد لها مال ويسار بهبة أو إقراضٍ.

۞ **قلنا**: وللعبد أهلية القتال لو تجدد له عِتقٌ.

❊ **فإن قالوا**: فبالعتقِ تتجددُ الأهليةُ، وهي قبل العتق منفيةٌ.

۞ **قلنا**: وباليسار تتجدد أهلية القتال، فإن جاز أن يقال: إنها أهل، ولكن الفقر والنكاح مانعٌ؛ فليُقَل: العبد أهلٌ بكونه مسلمًا، وإنما حق السيد مانعٌ، ولا فرق بحالٍ من الأحوال.

مسائلُ حدِّ الزنى

مَسْألَة: الإسلامُ ليس شرطًا في إحصان الزنىٰ؛ بل يرجم الذمي إذا زنىٰ وهو حرٌّ(١)؛ وقال أبو حنيفةَ: إنه شرطٌ(٢).

وليُعلَمْ أن مثل هذه الشرائط لا يهتدي القياس إليها نفيًا وإثباتًا، وإنما يُتلقَّىٰ من التوقيف ولم يعوِّلِ الشافعيُّ إلا علىٰ النصِّ، وذلك ما روىٰ عمر ﷺ وجماعةٌ من الصحابة أنه ﷺ رجم يهوديين كانا زنيا بإقرارهما، قال ابنُ عمر: وكانا قد أُحْصِنا(٣). وهو نص صريح في جواز إقامة الرجم علىٰ

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٣٨٥/٩، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨٤/١٧، والوسيط، ٤٣٨/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٥٤/١٢، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١٢٨/٤، ومغني المحتاج إلىٰ معرفة ألفاظ المنهاج، ٤٤٦/٥، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: رؤوس المسائل الخلافية، ص١٤٩٨، والمغني، ١٢٥/١٠، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٤١٩/٢، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٣٤٤/٣.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٦٣٤/٢، والمبسوط، للسرخسي، ٣٩/٩، وتحفة الفقهاء، ١٣٩/٣، وبدائع الصنائع، ٣٧/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١١٢/٢، والاختيار لتعليل المختار، ٨٨/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٧٣/٣، والبناية شرح الهداية، ٢٨٣/٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٣٦/٥، ومجمع الضمانات، ص٢٠١، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٥٩٠/١، والدر المختار، ١٦/٤، وهو مذهب المالكية. ينظر: التلقين، ص٤٩٧، والمقدمات الممهدات، ٢٤١/٣، وبداية المجتهد، ٣٥٧/٢، وعقد الجواهر الثمينة، ١١٤٤/٣.

(٣) الحديث أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب: قول الله تعالىٰ: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، (٣٦٣٥)، ومسلم، كتاب الحدود،=



اليهودي، وأن إحصان الزاني غير موقوف علىٰ الإسلام، نعم له مراوغات وحِيَلٌ في الدفع ننبِّهُ علىٰ اختلالها.

❊ **فإن قيل:** لعلَّه جرىٰ في ابتداء الإسلام حيث لم يكن الإحصانُ شرطًا في الرجم؛ فإن حد الزنىٰ ورد علىٰ وجوه، فنسخ بعضُها البعضَ حتىٰ استقر علىٰ حدِّ البِكر ورَجْم المحصن.

❁ **قلنا:** كان الحد في الابتداء الإيذاءَ باللسان وإمساكَ النساء في البيوت، ثم ورد الرجم مع الجلد للثيب والجلد مع التغريب للبكر/، ثم ثبت نسْخُ الجلد من الثيبِ برجْمِ رسول الله ﷺ ماعزًا[1]، ولم يكُنْ قطُّ في الإسلام إقامةُ الرجم من غير شرط الإحصان علىٰ كل بِكْرٍ كيف ما كان؛ فهذا وضْعٌ واختراعٌ وليس بتأويلٍ، ولو فتح بابُ مِثْلِه لم يبق معتَصَمٌ في مدارك الشرع.

١/٣٥٨

ثم يقال: لعله كان ثُمَّ نُسِخَ، ودعوىٰ النسخ بالاحتمال لا وجه له، كيف وهذا غيرُ محتملٍ؟! فإنَّ كيفيَّةَ تغيُّر الحدود وتناسخها منقولٌ عن

= باب: رجم اليهود أهل الذمة في الزنىٰ، (١٦٩٩)، وفيه: أن رسول الله ﷺ أتي بيهودي ويهودية قد زنيا، فانطلق رسول الله ﷺ حتىٰ جاء يهود، فقال: «**ما تجدون في التوراة علىٰ من زنىٰ؟**» قالوا: نسود وجوههما، ونحملهما، ونخالف بين وجوههما، ويطاف بهما، قال: «**فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين**»، فجاءوا بها فقرءوها حتىٰ إذا مروا بآية الرجم وضع الفتىٰ الذي يقرأ يده علىٰ آية الرجم، وقرأ ما بين يديها، وما وراءها، فقال له عبدالله بن سلام: وهو مع رسول الله ﷺ مره فليرفع يده، فرفعها فإذا تحتها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ، فرجما.

(١) أخرجه البخاري (٦٨٢٨) باب: هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت، ومسلم (١٦٩٣/١٧، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣) باب من اعترف علىٰ نفسه بالزنىٰ.

الأئمة مشهور، وليس في جملته الرجمُ مطلقًا بدَلَ الجلد بكل حال.

❊ **فإن قيل:** إنما رجمهما بحكم التوراة؛ بدليل أنه دخَلَ بيتَ المِدْراسِ ونظر في التوراة، وقال: «**أَنَا أَوْلَىٰ بِإِحْيَاءِ سُنَّةٍ أَمَاتُوهَا...**»[1] في قصة طويلة نقلوه في هذه الواقعة.

۞ **قلنا:** كيف ما كان قلنا: في رسول الله ﷺ أسوةٌ حسنةٌ، فنرجمهم بحكم التوراة اقتداءً به، والقول الحق فيه أن حكم من قبلنا شرعٌ لنا إذا لم يثبتْ نسخٌ، فكيف إذا أُورِد بالفعل تقريرٌ فنقول: رجْمُهم بحكم التوراة حقٌّ أو باطل في شرعنا، فإن كان حقًّا فهو الغرضُ، وإن كان باطلًا فكيف تعاطاه صاحبُ الشرع وأعرض عن دينه؟!

وإن زعموا أنه نُسِخَ كان عَودًا إلىٰ مجرد الدعوىٰ علىٰ ما سبق.

❊ **فإن قيل:** رجمُهما بطريق السياسة لا بطريق الحدِّ.

۞ **قلنا:** ونحن نرجُمهم بطريق السياسة أيضًا لا بطريق الديانة، وهل للحد معنًىٰ سوىٰ السياسة؟! وهل يُرجم المسلم أيضًا إلا بطريق السياسة؟! وهذا كقول القائل: رجمُهما بطريق العقوبة لا بطريق الحدِّ، أو بطريق الإيالةِ والتنكيلِ لا بطريق الحد، أو بطريق الزجر والردع لا بطريق الحدِّ.

فيقال لهذا السليمِ قلبُه القانِعِ بكلِّ لفظ عقلُه: إن هذه عبارات عن معنًىٰ واحدٍ، وهي أوصاف وألْقابٌ للحدِّ، فالحد سياسة وإيالة وعقوبة وزجر ومصلحة وتنكيل وجزاءٌ... إلىٰ أوصاف أُخَرَ يوصف به، فكيف يلتبس

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٩/٢٦، ١٧٠٠/٢٨) باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنىٰ.

علىٰ العاقل تعدُّدُ المعاني بتعدُّدِ الألفاظ المتكررة عن معنًىٰ واحد بحسب اختلاف صفاته وإضافاته؟!

* فإن قيل: هذا فعلٌ والفعل لا صيغةَ له حتىٰ يتعلق بعموم صيغته، وإنما غاية دلالته وجوبُ القول بكونه حقًّا في محلِّه، ونحن نقول: كان حقًّا فيهما، فمن يدَّعي أنه حقٌّ في حقِّ غيرهما، افتقر إلىٰ أن يُبين أن غيرَهما من الكفار في معناهما، وليس كذلك إذ يحتمل أنه كان الغرض من رجمهما إشاعةَ كذبِ أحبارهم في التوراة وتحريفها وكتمهم صفته ونعتَه، وكان ذلك مصلحةً كليةً تُستحقر بالإضافة إليها دقيقةُ التفاوت بين الجلد والرجم في كافِرَين، فعدل إلىٰ الرجم عن الجلد لمصلحة حصول تكذيب الإخبار به حتىٰ تنصرِفَ الدواعي عن اتباع الأحبار الخونة في دينهم، [وتنقلبُ][1] القلوب إلىٰ قبول الإسلام؛ إذ يستدلون بكتمانهم الرجمَ علىٰ كتمانهم صفتَه، ومثل هذا الأمر لا يتأتىٰ إلا بالإفضاح، ولا يتحقق ذلك إلا بالفعل، فانضم إلىٰ الزنىٰ مصلحة كلية في ابتداء الإسلام لا يتصور تحققُه في زماننا بعد أن رسخ الكفر في نفوسهم.

والجواب: أن نقولَ: هذا بابٌ لو فتح لسقط التعلُّقُ بجميع مدارك الأحكام فإنه زَنَىٰ ماعزٌ فرَجَمَ/، وجامَعَ أعرابيٌّ فأمَرَه بالعِتْقِ[2]، وسَهىٰ [٣٥٨/ب]

(١) في الأصل: (وتنلقب)، وهو سهو وسبق قلم، والصواب ما أثبته؛ وله يشهد نظم الكلام، وسياق المعنىٰ.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٣٦) باب: إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصدق عليه فليكفر، وفي (٦٨٢١، ٦٨٢٢) باب: من أصاب ذنبًا دون الحد، فأخبر الإمام، فلا عقوبة عليه بعد التوبة، إذا جاء مستفتيًا، ومسلم (٨١/١١١١) باب تغليظ تحريم الجماع=

فسجَدَ[1]، وحُمِل إليه شاربُ خمر فضربه[2]، وارتدت أمُّ رومانٍ فقتَلها، فكلُّ هذه أفعال نُقلت عقيب أسباب تعلق الحكم بالأسباب تعويلًا علىٰ أن الراويَ إذا نَقل العقوبة والحكمَ في مثل هذا الأمر ينقُلُ سببَه، فلعله ﷺ سجد لأمرٍ آخر لا للسهو، ورجم ماعزًا عَقيبَ اعترافه بالزنىٰ لمصلحة أخرىٰ لا للزنىٰ، وضَرَب الشاربَ لا للشرب بل لمصلحة أخرىٰ رآها، وهي الفطام في ابتداء تحريم الخمر في وقت شدَّةِ الضراروة بها، ولكن قيل: هذا باطلٌ لا لأن للفعل صيغةً بل لأن فيه تكذيبَ الراوي؛ فإن الراويَ أتىٰ بصيغة السبب ورتَّب الحكم بصيغة الترتيب والتسبيب، ولو كان السبب أمرًا آخر لكان كقوله: جاء إلىٰ رسول الله ﷺ رجلٌ أشْقَرُ مثلًا فرجمه، وتشهَّدَ رسولُ الله ﷺ فسجَدَ، فيكون خطًا في النقل، وإن كان المُرْجَمُ أشقَرَ، والسجودُ واقعًا عقيب التشهُّدِ؛ لأن الصيغة صيغة التسبيب، وإذا نقل أبو هريرة وابن عمر وابن عباس أن يهوديينِ زَنَيا وكانا قد أَحْصَنا فرجمهما رسولُ الله ﷺ، كانت الصيغة مصرحةً بالتسبيب كسائر الوقائع، وبمثله تجرَّأْنا علىٰ حد كل شارِبٍ استدلالًا بفعله ونقل الراوي الفعلَ بصيغة التسبيب، وإن أمكن أن يُحمَلَ علىٰ مصلحة الفطام لبداية التحريم وشدَّةِ الضراوة في حالة الإباحة السابقة، فدل أن الراويَ أفهم قطعًا أنه رجم للزنىٰ

= في نهار رمضان علىٰ الصائم، ووجوب الكفارة الكبرىٰ فيه وبيانها، وأنها تجب علىٰ الموسر والمعسر وتثبت في ذمة المعسر حتىٰ يستطيع.

(1) أخرجه البخاري (٤٠١) باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ومسلم (٨٨/٥٧١، ٨٩/٥٧٢) باب السهو في الصلاة والسجود له.

(2) أخرجه البخاري (٦٧٧٣) باب ما جاء في شارب الخمر، ومسلم (٣٧/١٧٠٦) باب حد الخمر.

لا لتكذيب غيره، ويستحيلُ ألا يكونَ واجبًا عليه فيُرْجم هو لتكذيب الحَبْرِ الذي هو الجاني بإخفاء النعت، فهذا لا يُظَنُّ بصاحب الشرع.

وقولهم: دقيقةُ التفاوت بين الجلد والرجم حقيرٌ؛ هَوَسٌ، ومعناه: أن سفك دم معصومٍ حقيرٌ، وكيف يُستحقر دمه عندهم كدم المسلم في القصاص والدية، فكيف يُسفَكُ دمٌ بغير حقه لتكذيب غيره؟! ثم أيُّ فائدة في هذا التكذيب بالفعل والتكذيبُ بالقول كافٍ، ومن كان عَرَف التوراة فقد كان عارفًا بكذبه، ومن لم يعرفْ فكان يقلِّدُ في التكذيب أحبارَهم في أصل النبوَّةِ، فكيف كان لا يقلد أيضًا في الرجم؛ لو أنكروا كونه في التوراةِ؟! علىٰ أن مثل هذه الفائدة مطلوبة في زماننا للترغيب، والمانع الآن من حصول الفائدة الجهل والتقليدُ، وكان قائمًا في ذلك الزمان، فإن تفاوتت الفائدة فلا يختلف الواجبُ، فليُقَمِ الحد الآن لهذه الفائدة، وإن كان دون فائدة الابتداء كما في الشرب وأخْذِ الجزية والعهد إذ كان فيها فوائدُ في ابتداءِ ضعْفِ الإسلام، وربما تراجعت الفائدة بعده، ولم يتغيَّرِ الحكم.

❊ **فإن قيل**: في الحديث ما لا تقولون به؛ فإنه رجمهما بشهادة اليهود.

۞ **قلنا**: نُقل أنه رجمهما بالإقرار، وكيف ولو اشتمل الحديث علىٰ حكمَينِ نُسخ أحدهما بدليلٍ؟ فمن أين يجِبُ تَرْكُ الآخر؟! علىٰ أن الشهادة قد يعبر به عن الشهود والحضور، فلا بد من الحمل عليه جمعًا للروايات، كيف ولا يُرىٰ الحدُّ بشهادة اليهود في كتابِ محدِّثٍ/، فلا ينبغي أن يقبل أصلًا. [١/٣٥٩]

❊ **فإن قيل:** قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ﴾[1] نصٌّ في نفي الرجم، ولكن تجوز الزيادة علىٰ القرآن بالخبر المشهور، وهو رجْمُ ماعزٍ، وهذا الخبر من أخبار الآحاد غيرُ مشهور، فلا يزاد علىٰ القرآن به.

۞ **قلنا:** هذا الحديث يشتمل عليه كلُّ صحاحٍ، ورواه طائفة من الصحابة، وهو أشهر عند المحدثين من حديث ماعزٍ، وإنما الشهرة عند الفقهاء بحسَبِ حاجاتهم إلىٰ تكراره في المسائل المختَلَفِ فيها، وذلك لا يوجب تفاوتًا في الاشتهار المعتَبَر في النقل؛ علىٰ أن هذا كلامُ مَن لا خبرة له بمدارك الأصول؛ فإن قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ عامٌّ في البكر والثيبِ، وخبرُ الواحد يصلح لمثل هذه الزيادة إن كانوا يسمُّونه زيادةً؛ كما يصلح لتخصيص عموم القرآن، ولإثبات أصل الحكم، والمستندُ فيه عملُ الصحابة؛ إذ يُعلم من سيرتهم أنهم لو اسْتَرابوا في رجم اليهودي، ونَقَل أبو بكر الصديق أو أحد الصحابة عن رسول الله ﷺ أنه قال: يُرْجَمُ اليهوديُّ؛ لبادروا إلىٰ قبول ذلك والحكمِ به وتنزيل القرآن علىٰ بعض المقتَضيات، ولم يستجِزْ أحد من دينه أن يقولَ هذا زيادةً علىٰ نصِّ الكتاب بقَوْلِ الواحد.

❊ **فإن قيل:** روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**لَا إِحْصَانَ مَعَ الشِّرْكِ**».

۞ **قلنا:** قال الدارقطنيُّ وجماعةٌ: هو موقوفٌ علىٰ ابن عمر غيرُ مرفوعٍ، والرفع غيرُ صحيح.

❊ **فإن قيل:** فقَوْلُ ابنِ عمرَ ـ وهو راوي حديثكم ـ يدلُّ علىٰ صحةِ بعضِ مسالكِنا في التأويلِ.

---

(١) سورة النور، جزء من الآية (٢).

﴿ قلنا: وقد روىٰ الحديثَ غيرُه، ثم لعله أراد إحصان القذف، واللفظ عامٌّ أو مُجمل أراد به ما قاله ﷺمن قولِ الله تعالىٰ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حِصْنِي، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ عَذَابِي»، وعلىٰ الجملة فلا يُتْرَكُ حديث رسول الله ﷺ بلفظ عام أو مجمل ينقُلُ من غيرُه.

فإن قال قائلٌ: وهل للمسألة مَدْرَكٌ من جهة القياس[(١)]؟

﴿ قلنا: فيه مجالٌ ذكرناه في كتاب المآخذِ، ولم نلتزم في هذا الكتاب إلا تحصينَ المذهب بما هو معوَّلُ الشافعيِّ ومأخَذُه، ولم يعوِّلِ الشافعي إلا علىٰ الحديث، فاقتصرنا في هذا الكتاب عليه، فإنه كافٍ في نُصرة المذهب، والزيادةُ عليه إقامةُ رسْمٍ بما هو مستغنًىٰ عنه ولم يتعرض له الشافعيُّ.

مَسْأَلَة: لا يشترَطُ في الإقرار بالزنىٰ تكرارٌ[(٢)]، وقال أبو حنيفة: لا

(١) مدرك الحنفية مع الاستدلال بقوله ﷺ: «لا إحصان مع شرك» أن الجريمة كما تتغلظ باجتماع الموانع تتغلظ باجتماع النعم، ولهذا هدد الله تعالىٰ نساء رسول الله ﷺ ورضي الله عنهن وبضعف ما هدد به غيرهن بقوله تعالىٰ: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِ﴾ لزيادة النعمة عليهن، وعوتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام علىٰ الزلات بما لم يؤاخذ به غيرهم لزيادة النعمة عليهم، والحر يقام عليه الحد الكامل، ولا يقام علىٰ العبد لزيادة نعمة الحرية في حق الحر، فبدَنُ العبد أكثر احتمالًا للحد من بدن الحر، فعرفنا أن بزيادة النعمة يزداد تغليظ الجريمة؛ لما في ارتكاب الفاحشة من كفران النعمة، ولذلك فإن نعمة الإسلام والنكاح فيه موجبة لحد الرجم، ولذا كان الإسلام من شروط الإحصان. ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٩/٤٠.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، ١٣/٢٠٦، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٧/١٨٦، والوسيط، ٦/٤٤٦، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/٥٢٤، ونهاية المحتاج إلىٰ=

بد وأن يكرر أربعًا[1].

والمعتمد في المسألة أن الغامديَّةَ جاءت إلىٰ رسول الله ﷺ وقالت: طهِّرْني، فقال: «**وَيْحَكِ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي رَبَّكِ وَتُوبِي إِلَيْهِ**»، فقالت: لعلَّكَ تُرِيدُ أن ترَدِّدَني كما ردَّدتَّ ماعزًا، فقال ﷺ: «**وَمَا ذَاكِ؟**» أي: مماذا أطهِّرُكِ، فقالت: إنها حُبلىٰ من الزنىٰ، قال: «**أَثَيِّبٌ أَنْتِ؟**» قالت: نعم، قال: «**إِذَنْ لا نَرْجُمَكِ حَتَّىٰ تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ**»، قال: فكفَلَها رجل من الأنصار حتىٰ وضعت، فأتىٰ النبيَّ ﷺ ذلك الرجلُ، فقال: قد وضعَتِ الغامديةُ، فقال: «**إِذَنْ لَا نَرْجُمَهَا وَنَدَعَ وَلَدَهَا صَغِيرًا لَيْسَ لَهُ مَنْ يُرْضِعُهُ**»، فقام واحد من الأنصار فقال: عليَّ رَضاعُه، فأمر رسول الله ﷺ برجمِها فرُجِمَتْ/. [٣٥٩/ب]

وجهُ الدليلِ: أنه رَجَمها ولم تُقِرَّ إلا مرة واحدةً.

❊ **فإن قيل**: هو معارَضٌ بقصة ماعزٍ، فإنه جاء وأقرَّ أربعًا، فقال ﷺ: «**الآنَ حِينَ أَقْرَرْتَ أَرْبَعًا، فَبِمَنْ**»، فبمن، وهذا تعليلٌ.

= شرح المنهاج، ٤٣٠/٧، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٣٠٥/٢٠، وهو مذهب المالكية. ينظر: المدونة، ٤٨٢/٤، والتلقين، ص٤٩٧، والمقدمات الممهدات، ٢٥٤/٣، وبداية المجتهد، ٣٥٩/٢، والذخيرة، للقرافي، ٥٨/١٢.

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٩١/٩، وتحفة الفقهاء، ١٤٠/٣، وبدائع الصنائع، ٥٠/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٩٥/٢، والاختيار لتعليل المختار، ٨٢/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٦٦/٣، والبناية شرح الهداية، ٢٦٢/٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢١٨/٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٥٨٦/١، والدر المختار، ٩/٤، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: رؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٠٠، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٣٣، والمغني، ٦٢/٨، وكشاف القناع، ٩٩/٦.

والجواب: أن قوله: «حِينَ أَقْرَرْتَ أَرْبَعًا، فَبِمَنْ» وضْعٌ، ولا صحةَ له، وإنما الصحيح من قول الراوي أنه لما أقر الرابعةَ أقبل عليه رسول الله ﷺ وقال: «عَنْ مَاذَا أُطَهِّرُكَ؟»، فإنه ما كان أقرَّ بالزنىٰ بل كان يقولُ: طهِّرْني، ويُعْرِضُ عنه رسولُ الله ﷺ ويأمرُه بالتوبة، حتىٰ كَرَّر مِرارًا، فنُقِلَ أربعًا ونُقِلَ مرارًا، فردَّه من غيرِ عددٍ، ونُقِلَ ثلاثًا وخمسًا.

قال الشافعي: وكان توقُّفُ رسول الله ﷺ لأنه شك في سلامة عقلِه؛ إذ قال ﷺ: «أَبِكَ جُنُونٌ»، وبعث إلىٰ داره، وقال: «أَشَرِبَ خَمْرًا»، فاستَنْكَهوه فلم يكن ريحُ خمرٍ، فأقبل وقال: «عَنْ مَاذَا أُطَهِّرُكَ؟» فقال: عن الزِّنىٰ، فقال: «لَعَلَّكَ غَمَزْتَ أَوْ قَبَّلْتَ أَوْ نَظَرْتَ!»، وفي رواية: «أَوْ لَمَسْتَ»، قال: لا، قال: «أَفَنِكْتَهَا؟» قال: نعم، قال: «حَتَّىٰ غَابَ ذَلِكَ مِنْكَ فِي ذَلِكَ مِنْهَا؟» قال: نعم، قال: «كَمَا يَغِيبُ المِرْوَدُ فِي الْمُكْحُلَةِ وَالرِّشَاءُ فِي البِئْرِ؟»، قال: نعم، قال: «هَلْ تَدْرِي مَا الزِّنَىٰ؟»، قال: نعم أتيتُ منها حرامًا ما يأتي الرجلُ من امرأته حلالًا، قال: «فَمَا تُرِيدُ بِهَذَا القَوْلِ؟»، قال: أُريد أن تطهِّرني، فأمر برجمِه.

قال الشافعيُّ: فكان يُرَدِّدُه ليتبينَ عقلَه، والسؤال عن ثباتِه وتعرُّفِ صريح الزنىٰ؛ بدليل أن الغامدية جاءت بعده وأقرت واحدةً، وعلل تأخير الحد بوضع الحمل، ثم لم ينكر عليها قولها: أتردِّدُني كما رددتَّ ماعزًا؟ وكان ينبغي أن يقولَ: لم أُرَدِّدْه، لكني لم أقم الحد قبل قيام البينة، لا أقيم عليك أيضًا، ولكن لما فَهِم بقولها أنها تريد الزنىٰ الصريح لما ذكرت حديث ماعزٍ، ذَكَر الحكم في الواقعة، ويشهد لذلك أيضًا قوله ﷺ في قصة

العسيف: «اغْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَىٰ امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»[1]؛ هذا مستندُ المذهب، وهو نصٌّ، والخوض في القياس لا وجهَ له، فالتقديرات لا يعرف نفيُها وإثباتُها بقياس التعليل أصلًا.

مَسْأَلَة: للسادات إقامةُ الحدودِ علىٰ المماليكِ[2]؛ خلافًا لأبي حنيفة[3].

وهذه المسألة أيضًا يعسُرُ تلقِّيها من القياس؛ فإن الحدود لله فلا يستوفيها إلا النائبُ والمأذونُ، والإذن يُتَلَقَّىٰ من التوقيف، وإن أمكن أن يُتَلقىٰ من القياس علىٰ عُسرٍ، ولكن عوَّلَ الشافعي علىٰ الحديث، فليُخَصَّ به مذهبُه،

(١) أخرجه البخاري (٢٣١٤) باب الوكالة في الحدود، وفي (٢٦٩٥) باب: إذا اصطلحوا علىٰ صلح جور فالصلح مردود، وفي (٢٧٢٤) باب الشروط التي لا تحل في الحدود، ومسلم (١٦٩٧/٢٥) باب من اعترف علىٰ نفسه بالزنىٰ.

(٢) ينظر: الأم، ٤٦٣/٨، والحاوي الكبير، ٢٤٤/١٣، والمهذب، للشيرازي، ٣٤١/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٢١١/١٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٨٠/١٢، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١٣٤/٤، وتحفة المحتاج شرح المنهاج، ١١٦/٩، ونهاية المحتاج، ٤٣٣/٧، وحاشية أحمد القليوبي، ١٨٣/٤، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: رؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٢٣، والمغني، ٥١/٩، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٣٣٦/٣، وكشاف القناع، ٧٨/٦.

(٣) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٨١/٩، وبدائع الصنائع، ٥٧/٧، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٦٩/٣، والغرة المنيفة، ص١٦٢، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٣٥/٥، وخص مالك حد الزنىٰ والقذف والخمر. ينظر: بداية المجتهد، ٣٦٥/٢، والذخيرة، للقرافي، ٨٦/١٢، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، ٢٩٧/٦، والفواكه الدواني، ٢٠٩/٢، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، ٢٦٦/٩.

فقد استدلَّ بقوله ﷺ: «أَقِيمُوا الحُدُودَ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»[1]، وهو صريح في الإذن والاستنابة، وأبلغُ منه في التصريح ما خرَّجَه مسلمٌ[2] في صحيحه عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه إذا قال: إِذَا زَنَتْ أَمَةُ أَحَدِكُمْ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا، فَلْيَجْلِدْهَا الحَدَّ وَلَا يُثَرِّبْ عَلَيْهَا، ثُمَّ إِنْ عَادَتْ فَزَنَتْ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا، فَلْيَجْلِدْهَا...» أعاد ثلاث مرات، وقال في الرابعة: «إِنْ عَادَتْ فَلْيَبِعْهَا وَلَوْ بِضَفِيرٍ»، وهو نص صريحٌ في استنابة/ السادات لاستيفاء هذا الحق. ٣٦٠/أ

فإن قلنا: لعله أراد به الأئمةَ والقضاة من بين السادات.

❁ قلنا: هذا هُجْرٌ من الكلام؛ فإن الصيغة عامة، وإنما يخاطب به جمعٌ، وكيف اجتمع في زمانه جمعٌ من الأئمة أو من القضاة حتىٰ يخاطَبوا بمثلِ هذا الخطاب؟! وهذا كقول القائلِ: قولُه تعالىٰ في حق النساء: ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾[3] خِطابٌ مع القضاة، فلا يزاد مثل هذا المؤول علىٰ التسفيه والتنبيه علىٰ جهلِه بمجاري الكلام ومواقفها من الأفهام.

---

(١) أخرجه أحمد (٦٣٧)، وأبو داود (٤٤٧٣) باب في إقامة الحد علىٰ المريض، والنسائي في الكبرىٰ (٧٢٠١) إقامة الرجل الحد علىٰ وليدته إذا هي زنت، وفي (٧٢٢٨، ٧٢٢٩) تأخير الحد عن الوليدة إذا زنت حتىٰ تضع حملها ويجف عنها الدم، وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عبد الأعلىٰ فيه، والحاكم في المستدرك، ٣٦٩/٤، وقال: هذا حديث صحيح علىٰ شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وانظر: التلخيص الحبير، ١٠٩/٤.

(٢) صحيح مسلم (٣٠/١٧٠٣).

(٣) سورة النساء، جزء من الآية (٣٤).

❊ **فإن قيل**: لعلَّه أراد به السعيَ بالرفع إلىٰ الأئمة، وقد يضاف الفعل إلىٰ من سَعىٰ فيه فيقال: بنىٰ الأمير الدارَ؛ أي: أمر به.

۞ **قلنا**: الفعل يضاف إلىٰ المباشِر أو إلىٰ من تتوقف المباشَرةُ علىٰ أمره، ولذلك نقول: السيد لو أمر غيره حتىٰ باشر الجلد كان ممتثلًا؛ لأن الجلد مضاف إليه لمَّا أُقيم بأمره؛ كما أقيم البناء بأمر الأمير، فأما إذا لم يكن إلىٰ السيد من أمر الحد شيء إلا ما إلىٰ سائر الخلق من شهادةٍ لو شاركه ثلاثة من العدول فإضافة الفعل إلىٰ مثل هذا خطأٌ في اللسان والعرف جميعًا؛ فإن الإمام ليس له الحد بأمره ولا بإقراره، ولكن تقبل شهادتُه كشهادة الأجانب، فدل أن كل هذا مراوغةٌ وفِرارٌ من الحديث، كيف وقد فهم كافةُ الصحابة من الحديث ما هو المفهوم من وضعه وظاهرِه؟! حتىٰ أقام الحدَّ ابن عمر وابن مسعود وعائشة وفاطمة وحفصة، وقال عبدالرحمن بن أبي ليلىٰ: أدركْتُ بقيةَ الأنصار وهم يجلدون الوليدةَ من ولائدهم في مجالسهم إذا زنت.

❊ **فإن قيل**: فأنتم خالفتم الحديث فإن ظاهر الأمر للوجوب، ولو أقام الأمام جاز ولم يعصِ بهالسيد.

۞ **قلنا**: نعم لأن الأمر في مثل هذا المقام الإذنُ والاستنابةُ، فالإمام نائب بما دل علىٰ نيابته والسيد أيضًا نائب بحكم هذا الحديث فهما نائبان، والأمر في محل الحجر ومظِنَّةِ التحريم قد يُحمل علىٰ الإذن والإباحة كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا۟﴾[1]، وكقول المالك لغيره: بِعْ مالي؛ أي: أثبتُّ لك الولايةَ، فهو صريح في أصل الإذن صيغته للإيجاب وقرينته للإباحة،

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (٢).

فتصرفنا في محل التعارض بموجب الظنِّ، فمن أين يجب تركه فيما هو صريح فيه وهو أصل التسليط؟!

❊ فإن قيل: فقد قال ﷺ[1]: «أَرْبَعَةٌ إِلَىٰ الوُلَاةِ...» وعَدَّ الحدَّ منها.

۞ قلنا: لم يثبت هذا اللفظُ، فلا نتكلم عليه، ولو قُدِّر ثبوته فلا متعلَّقَ فيه؛ لأنه عامٌّ في إثبات النيابة للإمام، وهذا خاص في إثبات النيابة في طرفٍ، فنجمع بينهما علىٰ حسب الإمكان، أما أن نطرح الخاص لورود عامٍّ فهذا جهلٌ بالتصرف في الأحاديث؛ هذا مستند المذهبِ.

أما القياس فلا حاجة إلىٰ الخوض فيها، نعم أقرب ما نتمسك به التعزيرُ في حق الله تعالىٰ؛ فإن السيد يملكه، فيصلح لأن يُعْتَبَر به في وجه أقيستهم إذا حاولوا صرف الظاهر، ويقالُ: أيُّ بعدٍ في أن يقال: استنيب السادات بحكم المصلحة في استيفاء هذا الحقِّ/؛ كما في التعزير، وإن كان ذلك خالصًا لحق الله. [٣٦٠/ب]

❊ مَسْأَلَة: اللواطةُ توجب القتلَ علىٰ الفاعل والمفعول عند وجود الإحصان وعدمِه في قولٍ، وفي قولٍ: يُسلُكُ به مسلكَ الزنىٰ[2]، وقال

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١٠٢٩٧) عن الحسن موقوفًا عليه. وقال ابن حجر: حديث: «أَرْبَعَةٌ إِلَىٰ الوُلَاةِ...» وذكر منها الحدود: لم أجده، وذكره ابن أبي شيبة عن الحسن: أربعةٌ إلىٰ السلطان: الصلاةُ والزكاةُ والحدودُ والقضاءُ.
وعن عبد الله بن محيريز الجمعة والحدود والزكاة والفيء إلىٰ السلطان ومن طريق عطاء الخراساني مثله، ولم يذكر الفيء. وانظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ٩٩/٢.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، ٢٢٢/١٣، والمذهب، للشيرازي، ٣٣٩/٣، ونهاية المطلب في=



أبو حنيفة: لا يتعلَّقُ به الحدُّ[1].

والمعتمد في المسألة: فما[2] رواه أبو داودَ في سننِه عنه ﷺ أنه قال: «**مَنْ رَأَيْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمَ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الفَاعِلَ وَالمَفْعُولَ بِهِ**»[3] وهو نصٌّ صريح.

= دراية المذهب، ١٩٦/١٧، والوسيط، ٤٤٠/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٦٥/١٢، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٧٦، وتحفة المحتاج، ١٠٣/٩، والقولان عند الحنابلة أيضا، والمعتمد أن فيه حد الزنىٰ. ينظر: المغني، ٦٠/٩، والممتع شرح المقنع، ٢٣٩/٤، والفروع، ٥٣/١٠، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ١٠٥/٣، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٧٦/١٠.

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٧٧/٩، والاختيار لتعليل المختار، ٩١/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٨١/٣، والجوهرة النيرة، ١٥٥/٢، والمعتصر من المختصر، ١٤٢/٢، والبناية شرح الهداية، ٣١١/٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٦٣/٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ١٨/٥، وعند المالكية يجب الرجم أحصن الفاعلان أو لم يحصنا. ينظر: التهذيب في اختصار المدونة، ٤٧٥/٤، والكافي في فقه أهل المدينة، ١٠٧٣/٢، وعقد الجواهر الثمينة، ١١٤٤/٣، والذخيرة، للقرافي، ٦٦/١٢.

(٢) كذا في الأصل، وكتب فوقه: «صح»، والجادة: «ما»، والمثبت جارٍ علىٰ مذهب جماعة من النحاة، يجوزن زيادة الفاء في الخبر، وانظر تفصيل ذلك في: الكتاب، ١٤٠/١ - ١٤٢، والكامل للمبرد، ٨٢٢/٢ - ٨٢٣، وكتاب الشعر للفارسي، ٢٧٩/١، ٣٢٧، وسر صناعة الإعراب، ٢٦٠/١، والنكت في تفسير كتاب سيبويه، ٣٦٩/١ - ٣٧٢، وشرح التسهيل لابن مالك، ٣٣٠/١، وشرح الرضي علىٰ الكافية، ٢٧٠/١، ومغني اللبيب، ٤٩٩/٢ - ٥٠٥، وهمع الهوامع، ٥٥/٢ - ٥٦.

(٣) سنن أبي داود (٤٤٦٢)، وأخرجه ابن ماجه (٢٥٦١) باب من عمل عمل قوم لوط، والترمذي (١٤٥٦) باب ما جاء في حد اللوطي، وفي الباب عن جابر، وأبي هريرة.
وإنما يعرف هذا الحديث، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ من هذا الوجه، وروىٰ محمد بن إسحاق هذا الحديث، عن عمرو بن أبي عمرو، فقال: ملعون من عمل عمل قوم لوط. ولم يذكر فيه القتل، وذكر فيه ملعون من أتىٰ بهيمة.
وقد روي هذا الحديث عن عاصم بن عمر، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن=

❊ **فإن قيل:** أراد به إذا كان مستحلًّا له.

۞ **قلنا:** وبِمَ يندفع هذا التأويل عن قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟﴾[1] وقوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[2] وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾[3] وسائر الأسباب؟ إلا بأن يقالَ: العقوبة إذا ذكرت عَقيب جناية ارتبطت بالجناية، أما الكفر فإنها جناية مستقلةٌ، والاستحلال إن كان مع العلم بتحريم الشرع كَفَرَ، وإن كان جهلًا بحكم الشرع بتحريمه فلا يوجب القتلَ، فدل أن الحديث نصٌّ، وعن هذا اختلف الصحابة في كيفية القتل ولم يختلفوا في أصل القتلِ، فقال ابن عباس[4]: يُدَهْوَرُ مِن أعلىٰ بِناءٍ في القرية، ويُتَّبَعُ بالحجارة. وقال عليٌّ ﷺ[5] بعد أن شاوره أبو بكرٍ وجَمعُ الصحابة لما كتب إليه خالد بن الوليد في أمر هذه الفاحشة: إن هذه معصيةٌ لم يَعْصِ الله بها أحدٌ سوىٰ أمةٍ واحدةٍ، فعَرَفْتم ما صنع اللهُ، فنحرق بالنار. فاجتمعوا عليه، والنظر في كيفية القتل دليل علىٰ كون أصلِ القتل معلومًا.

وأما القولُ الثاني: فمستندُه ما روي عن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا أَتَىٰ

= أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «اقْتُلُوا الفَاعِلَ وَالمَفْعُولَ بِهِ».
هذا حديث في إسناده مقال، ولا نعرف أحدًا رواه عن سهيل بن أبي صالح غير عاصم بن عمر العمري، وعاصم بن عمر يضعف في الحديث من قبل حفظه.

(١) سورة النور، جزء من الآية (٢).
(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٤٥).
(٣) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٨٣٣٧)، وابن أبي الدنيا في الملاهي (١٢٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٠٠٤).
(٥) أخرجه ابن أبي الدنيا في الملاهي (١٥٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٠٠٥).

الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ»[1]، ولا فائدة لهذا إلا إثبات حكم وإلا فالشرع لا يعتني بالأسامي والألقاب، وعلىٰ هذا ننزِّلُ الحديث الأولَ علىٰ حالة الإحصان؛ بدليل هذا الحديث جمعًا بينهما.

أما القياس فلا نرىٰ الخوض فيه إذ لو لم يثبُتْ هذه الأخبارُ لكان سَفْكُ دمه بالقياس علىٰ الزنىٰ فيه نوعٌ من التهجُّمِ؛ لا سيما في إلحاق المفعول بالزانية مع الافتراق في أصل الشهوة بحكم الجبِلَّة التي الحدود مشروعةٌ في مقابلتها، وما يلزم عليه من شنيع الكلام في اعتبار إحصان المفعول وهو إصابته في النكاح، وأيُّ تأثير للإصابة في النكاح في الزجْرِ عن هذه الفاحشة والإغناء عنها إن لم يكن في النفس زاجرٌ طبيعيٌّ؟!

وإذا امتنعت هذه المقايسةُ بطريق التمثيل في جانب المفعول انجرَّ إلىٰ جانب الفاعل، فإن الفعل الذي يتم بشخصين مجبولين علىٰ الدواعي المتقاضية لا يوازيها بطريق المشابهة ما يفارقها في الأصل، فلا يمكن أن يقال: إنه في معناه، وبُعدُه عنه يزيدُ علىٰ بُعْدِ الأكل عن الجماع في الكفارة، ولم يَرَ الشافعي إلحاقَه بالقياس مع الاشتراك في أصل التشوُّفِ لخصوص تشوفٍ في الجماع، ومع أن أمر الكفارة قريبٌ والميل فيه إلىٰ الإيجاب والاحتياطُ يليق به.

وأما سفك الدم فخطيرٌ والميل فيه إلىٰ الإسقاط ما أمكن، فدل أن التعويل علىٰ الحديث، وأن الشرع رأىٰ هذه فاحشةً شنيعةً في/ نفسها، فنَصَبَها [٣٦١/أ] سببًا للقتل وأكَّدَ أمرها حتىٰ لم يُبِحْها لا بنكاحٍ ولا ملكِ يمينٍ، والله أعلم.

---

(١) أخرجه الآجري في ذم اللوطي (١٦، ١٧)، والبيهقي (١٧٠٣٣).

✻ **مَسْأَلَة: إذا نكح أمةً أو معتدَّةً أو منكوحةَ الغيرِ أو نِكاحًا باطلًا بإجماع الأمة ثم وَطِئَ بعدَه مع العلمِ بالبطلان، لزِمَه الحدُّ[1]؛ خلافًا لأبي حنيفة[2].**

فنقول: أجمعنا علىٰ أنه لو اشترىٰ أمةً ثم وطئها مع العلم بحصول العتق وجب الحدُّ، فبأن يجبَ عليه في النكاح أولىٰ؛ لأن الشِّرَاء انعقد وأفاد ملكًا ثم القرابةُ اقتضىٰ قطعًا، والنكاح لم ينعقد بل دفعت القرابة موجبها بطريق النفي من الأصل، والمنفيُّ من الأصل أبعدُ من الثبوت من الثابت المنقضي، وإن كان النظر إلىٰ صورة العقد فقد جرىٰ في الموضعين، وإن منعوا هذا في الشراء قِسْنا علىٰ ما لو اشترىٰ أجنبيَّةً وأعتقها ثم وطئها أو كان قد عَلَّقَ عِتْقَها علىٰ الشراء، ولا مَنْعَ في شراء الأم أصلًا.

أو نقولُ: لو نكح أمةً وطلقها ثم وطئها إن قلتم: لا يجب الحدُّ؛ فقد زاد العقد الباطل علىٰ الصحيح، فنستدل بطريق الأَولىٰ، وإن قلتم: يجب الحدُّ؛ فنَقيس ما قبل الطلاق علىٰ ما بعد الطلاق؛ إذ الطلاق يُرادُ لحَلِّ حِلٍّ أو نفْيِ سبب، وهو منفيٌّ، فليستَوِ ما قبله وما بعده كما في شراء الأم يُسَوّىٰ

(١) ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢/٣٦٢، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٠/٩٤، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/١٢٧، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ٢/١٠٧٤، وعقد الجواهر الثمينة، ٣/١١٤٧، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، ٣/٤١٧، والمستوعب، ٢/٣٦٥، والمغني، ٨/١٢٧، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٣/٣٤٨، وكشاف القناع، ٦/٩٨.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٢/٦٣٢، والمبسوط، للسرخسي، ٩/٨٥، وتحفة الفقهاء، ٣/١٣٩، وبدائع الصنائع، ٧/٣٥، والاختيار لتعليل المختار، ٤/٩٠، وفتح القدير، لابن الهمام، ٥/٢٦٠، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٥/١٧.

فيه ما بعد التصريح بالعتق وما قبله؛ إذ يقالُ: أيُّ فائدة في إعتاقه وهو بالشرع استحق العَتاقَ؟! فأيُّ فائدة في طلاق الأم والنكاحُ باطلٌ قطعًا؟!

أو نقولُ: أجمعوا علىٰ أنه لو طرأ علىٰ النكاح رَضاعٌ أو مصاهرة فوطِئَ مع العلم، لَزِمَه الحدُّ؛ كما إذا طرأ تطليقٌ من جهته.

فنقول: إذا كان طريان ذلك يدفع شبهةَ عقدٍ قد سبق له صحةٌ، فبأن يدفَعَ اقترانه أثرَ الشبهة أَولىٰ، وعن هذا تَعَجَّبَ صاحباه محمد وأبو يوسف وخالفاه في هذه المسألة، والعجب ممن يُصِرُّ علىٰ الذبِّ ولا يرىٰ الرجوع إلىٰ الحق خيرًا من التمادي في الباطل، ويعتذر عن طريان المصاهرة والرضاع بأن ذلك طرأ علىٰ عقد انعقد للحقيقة لا للشبهة، فإذا بطلت الحقيقة لم يبق للشبهة، وها هنا لم ينعقد للحقيقة فانعقد للشبهة علىٰ ما رأيته في كلام بعض من يُتَّهَمُ بالتحقيق منهم، وليت شعري! كيف ينطلق اللسان بمثل هذا الكلام؟! وكيف يقدَّرُ الشبهة حكمًا حتىٰ يقال: انعقد العقد له عند عدم الحقيقة؟! ولا معنىٰ للشبهة ها هنا إلا المشابهة في الصورة من حيث إنه إيجابٌ وقبول سبَقَ وانقضىٰ صورتُه، فإذا جاز أن يقدر لذلك الصورة التي لا حكم لها حُكم حيث عُلِمَ قطعًا انتفاءُ الحكم؛ لأنها تُشْبِهُ ما لها حكمٌ، فكيف لا يجعل لها في الدوام مشابهة ما لها حكمٌ ولم ينقطع حكمُها؟!

ولستُ أشُكُّ أن محرِّرَ هذا الكلام وموردَه مستشْعِرٌ في نفسه ركاكةَ ما يورده، ولكن يتعلَّقُ المناظر في المضيق بكل ما يتعلق به الغَريقُ طمعًا في الخلاص.

فإن قيل فقد: قال ﷺ: «ادْرَؤوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»[(١)]؛ فما حدُّ الشبهة عندكم؟

۞ قلنا: لا يلزم التشاغل به جدلًا، وكل ما ذكروه بطل عليهم بالصور التي رددناها، وإن أردنا ذِكْرَه علىٰ طريق الإفادة فليس تعرف الشبهةُ/ بحدٍّ [٣٦١/ب] بل تعرف بتقسيمٍ، والمشكلات تنقسم إلىٰ ما ينسلك تحت حقيقة واحدة، فتجمَعُها عبارةٌ حَدِّيَّةٌ جامعةٌ، وإلىٰ ما يتباعد مآخِذُها فيُعرَف بالتقسيم، فهي ثلاثة أقسامٍ؛ شبهة في الفاعل، وهو جهلُه بالتحريم، وذلك ما إذا ظن أن الموطوءةَ منكوحتُه أو أمَتُه أو حلَف يمينًا مشكلًا، فلم يعرِفْ وقوع الطلاق، أو نكح بعد بقاء قرءٍ من العدة فلم يعرِفْ فساد النكاح وما جرىٰ مجراه، ومأخذُه بيِّنٌ.

الثاني: اشتباه تحريم الفعل علىٰ العلماء كالنكاح بلا شهودٍ ووليٍّ، فإنَّا لا ندري أنه محرَّمٌ أم لا، ولكنا نظنه لا بطريق قاطعٍ، فإذا استُفْتِينا في هذا العقد أفتَينا بالوجوبِ ظنًّا واحتياطًا، وإذا آل الأمر إلىٰ السفك فلا نسفِكُ الدمَ مع التردد في الإباحة، وعلىٰ هذا نكاح المتعة يجب فيه الحدُّ، وبطلانه معلومٌ

(١) أخرجه الترمذي (١٤٢٤) بسنده عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**». حدثنا هناد، قال: حدثنا وكيع، عن يزيد بن زياد نحو حديث محمد بن ربيعة ولم يرفعه، وفي الباب عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، حديث عائشة، لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث محمد بن ربيعة، عن يزيد بن زياد الدمشقي، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، عن النبي ﷺ، ورواه وكيع، عن يزيد بن زياد نحوه، ولم يرفعه ورواية وكيع أصح، وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا مثل ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث، ويزيد بن أبي زياد الكوفي أثبت من هذا وأقدم. وانظر: البدر المنير، ٨/٦١١ ـ ٦١٣.

بالإجماع، ومذهب ابنِ عباس فيه لم يصِحَّ عند الأئمة، ومن نَقَلَ نَقَلَ عنه الرجوع أيضًا.

الثالث: قيام المبيح بعينه كالملك في الأخت من الرضاع والجارية المنكوحة والجارية المشتركة، وفيه اختلافُ قول الشافعيِّ، فإن منع انحصرت الشبهة فيما سبق، وإن سُلم فطريقه أن الملك في عين البضع قائمٌ، ولذلك يُصْرَفُ البدلُ إليه، وإنما المنع عن الاستيفاء عارِضٌ لا لفَقْدِ الملك، ولكن لمعنًى خارج منه، فيكاد يضاهي وطءَ الحائض ووطءَ المنكوحة المعتدَّةِ ووطءَ الصائم زوجتَه، وكذا وطء المحرِمِ، فإن هذه تحريماتٌ ليست ترجع إلىٰ ذات الوطء، فعن هذا وقع التردد، وعلىٰ الجملة لا منفعةَ للخصم فيه؛ فإن المصاهرة والرضاع إذا طرأ علي الملك بقي الملكُ دافعًا للحدِّ، وفي مسألتنا يُسلم الخصم أنه إذا انفسخ النكاح بطريان المصاهرة والرضاع وجب الحدُّ بالوطء؛ لأن النكاح إذا انفسخ لم يبْقَ له ملك، فكذلك النكاح علىٰ الأم لم يُفِدْ مِلكًا أصلًا، والله أعلم.

مَسْألَة: الاستئجارُ علىٰ الزنىٰ أيضًا هذا طريقُه؛ فإنه باطلٌ علىٰ القطع فأشبه نكاحَ الأم.

مَسْألَة: العاقلةُ إذا مكَّنَتْ مجنونًا أو صبيًّا أو نزلت علىٰ رجلٍ مُكْرَهٍ مضبوط واستَدْخَلَتْ فَرْجَه، لزِمَها الحدُّ[1]؛ ....

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٣/٢٠٠، والمهذب، للشيرازي، ٣/٣٣٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢/٣٦١، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: الكافي في فقه أهل=

خلافًا له[1]، ولعلهم يَطْردون الخلاف في نزولها علىٰ نائم وسكرانَ، والمعتمدُ قولُه تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[2]، وهذه زانيةٌ.

❊ فإن قيل: لا نسلِّمُ أنها زانيةٌ.

۞ قلنا: لو كان الرجل عاقلًا أتسلمون أنها زانية حقيقةً لا مجازًا، فإن سلمتم فقد ساوت الرجلَ في تصور حقيقة الزنىٰ منها، وجنونُها لا يخرجه عن حقيقة الزنىٰ، فكذا جنونه لا يخرجها.

وإن قالوا: هي ليست زانيةً حقيقة أبدًا، وإنما هي زانيةٌ مجازًا؛ باعتبار أنها ممكِّنةٌ من الزنىٰ، فنستدل علىٰ كونها زانيةً بالآية؛ إذ سماها تعالىٰ زانيةً؛ كما سمَّاه زانيًا، وسوَّىٰ بينهما في التسمية والعقوبة؛ كما سوَّىٰ بين السارق والسارقة، وظاهرُ اللفظ للحقيقة إلىٰ أن يدلَّ الدليل علىٰ كونه مجازًا، ويشهد لذلك/ عدمُ وجوب الحد علىٰ من قال لها: زَنَيْتِ، وتعلُّقُ البِرِّ والحنث بفعلها إذا عقَدَتِ اليمينَ علىٰ الزنىٰ، وقول الغامدية: زَنَيْتُ؛ كقول ماعزٍ: زَنَيْتُ، ولم يُنْكَرْ عليها، ولم يُقَلْ: إن الزنىٰ منها لا يُتصوَّرُ، وإن حملوا كل ذلك علىٰ المجاز كانوا مطالَبين بالدليل. [٣٦٢/أ]

❊ فإن قيل: الزنىٰ عبارة عن فعل ولا فِعْلَ لها؛ إنما هي محل الفعل.

= المدينة، ٢/١٠٧٤، والمقدمات الممهدات، ٣/٢٥٣، والكافي، لابن قدامة، ٤/٨٤.

(١) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٢/٦٣٢، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢/٣٤٨، والاختيار لتعليل المختار، ٤/٩٢، والبناية شرح الهداية، ٦/٣١٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٥/٢٧١، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢/٦٦، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٥/١٩.

(٢) سورة النور، جزء من الآية (٢).

۞ **قلنا:** فلِمَ يجِبُ الحدُّ عليها ولم تَعصي ولا فِعْلَ لها؟! فإن زعموا أن ذلك لتمكينها من الزنىٰ.

۞ **قلنا:** وتمكينها فعلٌ أم ليس بفعلٍ؟ فإن لم يكن فبماذا عصَتْ واستحَقَّتِ الحدَّ؟! وعمَّاذا فَجَرَتْ، وإن كان فعلًا فقد بطَلَ قولُكم: لا فِعْلَ لها.

❊ **فإن قيل:** سلَّمْنا أن لها فعلًا ما ولكن ليس ذلك الفعل زنًى.

۞ **قلنا:** لِمَ واللهُ تعالىٰ سماها زانيةً وكذا أهل اللغةِ؟! وإنما سماها بفعلها ولا فِعْلَ لها إلا التمكينُ من الإيلاج، فالزنىٰ إذًا في حقها عبارةٌ عن التمكين من الإيلاج مهما كانت ممنوعةً عن التمكين، وهذا التمكين محرَّمٌ عليها قطعًا، وهي زانية باعتبار تمكين محرَّمٍ وقد وجد.

❊ **فإن قيل:** لا، بل هي زانية باعتبار التمكين من الزنىٰ، فليكُنِ الرجل زانيًا حتىٰ تكون هي ممكنة من الزنىٰ.

۞ **قلنا:** هلَّا عكسْتُم وقلتم: الرجلُ زانٍ باعتبار الإيلاج في زانية ممكنة تمكينًا محرمًا! وأيُّ فرق بين هذا وقَلْبِه بالضد؛ وكلاهما علىٰ التحقيق باطلان؟! بل الزنىٰ من كل واحدٍ منهما فِعله المجرم عليه في الواقعة المخصوصة، وهو قضاء وطَرِ الفرج بطريق مقصودٍ محرمٍ قطعًا؛ هذا حدُّ الزنىٰ فهو في جانبه الإيلاج المتمحض تحريمه في فرْجِ عاقلة أو مجنونةٍ، ومن جانبها التمكينُ المتمحض تحريمُه من الإيلاج من العاقل أو المجنون، وإذا اعتقد ذلك بقيت الأسماءُ حقيقةً، فأي ضرورةٍ في جَعْلِها مجازًا؟! وهذا

معقول في نفسه، يحققه أنها لو كانت زانية باعتبار التمكين من الزنىٰ لكان يجب الحد علىٰ المرأة إذا أمسكت امرأةً قهرًا حتىٰ زنىٰ بها رجلٌ.

ولكن قيل: الزانية من قضت وطرها بالتمكين المتمحض تحريمه من الإيلاج، وهذه ما قضت وطرَها، فالزجر في مقابلة الداعية الجبلِّية، وداعية المرأة كداعية الرجل، وإنما داعيتُها إلىٰ ما ذكرناه.

※ **فإن قيل:** فما الذي أوقع في الأوهام فرقًا بين الرجل والمرأة حتىٰ سُمِّيَ واطئًا وسميتْ موطوءةً، وسميتْ مزنيًّا بها، ولم يُسَمَّ الرجل موطوءً أو مزنيًّا به.

◈ **قلنا:** حقيقة الجماع الْتقاء الختانين ووقوع التَّماسِّ بين باطن فرجها وظهر فرجه بحصول فرجه في جوف فرجها، والتماس نسبة مشتركة علىٰ السوية بلا فرقٍ، إلا أن فرج المرأة محيطٌ وفرجه مُحاطٌ به، وذلك قد يكون بحركتهما، وقد يكون بحركة أحدهما، ولكن لما كان الغالبُ في النساء السكونَ وفي الرجال الإقدامَ والحركةَ أُطلق الاسمُ بحكم الغالب؛ كما يقال: غُلِّفَ المنبر، ورُدَّ السيفُ إلىٰ الغِلافِ، ولا يُقال بالعكس/؛ لأن [٣٦٢/ب] الغالب سكونُ الغِمْد والمنبرِ وحركةُ السيف وغِلافُ المنبر، والله أعلم.

مسائلُ السرِقةِ

❁ مَسْأَلَة: يتعلَّقُ القَطْعُ بسرقةِ ما أصلُه علىٰ الإباحةِ كالحَطَبِ والحشيش والصيودِ والمعادنِ[1]، وقال أبو حنيفة: لا يتعلَّقُ القطعُ بجميعِها إلا بالساج والآبَنُوسِ[2]، والمعتمدُ قولُه سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[3]، وعمومُ الآية يقتضي إيجابَ القطع في كل ما يُسمَّىٰ آخِذُه سارقًا، فكل من يُطلق عليه اسمُ السارق مقطوع بحكم العموم إلا ما استثناه الدليلُ، فالخصم مطالب ببيان دليل الخصوص في محل النزاع.

❁ فإن قيل: دليل الخصوص قولُه: «ادْرَؤُوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»[4]،

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٢٧٦/١٣، والمهذب، للشيرازي، ٣٦٠/٣، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٤٠/١٢، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٢١/١٠، وتكملة المجموع، للمطيعي، ١٠١/٢٠، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المقدمات الممهدات، ٢٢٢/٣، ومناهج التحصيل، ٤٨/١٠، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٣٦، والكافي، لابن قدامة، ١٧٦/٤.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٠، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٦٥١/٢، والمبسوط، للسرخسي، ١٨١/٩، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢١٥/٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣٦٤/٥، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٧٩/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٦١/٥، والدر المختار، ٩٠/٤. والآبنوس: بضم الباء خشب معروف، وهو معرب، ويجلب من الهند، واسمه بالعربية سَأْسَمٌ، والأبنس؛ بحذف الواو لغةٌ فيه. ينظر: المصباح المنير، ص٢.

(٣) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).

(٤) سبق تخريجه.

وقد تحققت الشبهة فإنه ﷺ قال: «**الناسُ شركاءُ في ثلثِ الماءِ والنار والكلأ**»، وهذا بظاهره يوجب شركةً في كل الأحوال في الكلأ، فإن تُرِكَ ظاهرُه في الكلأ بعد الإحراز تبقىٰ صورةُ اللفظ شبهةً؛ كقوله: «**أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ**»[1] فإنه لم يستعمل في الملك ولكن بقي شبهةً لإسقاط الحد عن الأب.

۞ **قلنا**: ما بعد الإحراز غيرُ مرادٍ بالحديث بدليل انتفاء الشركة إجماعًا، وما لم يُرَدْ بالحديث كما لم يَرِدِ الحديثُ فيه، فلا يبقىٰ اللفظ شبهة فيما علم قطعًا أنه لم يَرِدْ فيه، وليس العلة في إسقاط القصاص وحَدِّ السرقة عن الأب ما ذكروه، ولذلك يجب عليه حدُّ الزنىٰ إذا زنىٰ بابنته، والملكُ يَدْرَأُ حَدَّ الزنىٰ، وإنما سقط القصاص لقولِه: «**لَا يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ**»، وحدُّ السرقةلأجل النفقة وأنَّ ماله معرَّضٌ لحاجته وعصمة يده من حاجته، ولذلك لم يجب علىٰ الإبن أيضًا إذا سرق مال أبيه.

❊ **فإن قيل**: فهَبْ أنه أراد به إثباتَ الشركة في الأصل، فهو كافٍ للشبهة، فإنه باعتبار الوصف الخلقي مُباحٌ، وباعتبار الوصف العارِضِ محرَّمٌ، فكيف يَغلبُ العارض الأصلي في محل الشبهة؟!

۞ **قلنا**: يبطل بالساج والآبنوس والذهب والفضة والفَيروزجِ واليواقيتِ، فإنها باعتبار الأصل مباحةٌ، والقطع متعلِّقٌ بها؛ فإن أبا حنيفة نصَّ علىٰ الساج والآبنوس، وهذه الجواهِرُ أنْفَسُ منها.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب التجارات، باب: مال الرجل من مال ولده، رقم (٢٢٩١).

ثم نقولُ: الإباحةُ إذا انقطعت بطريان الاختصاص لا يبقىٰ له أثَرٌ كنفس الملك وحقيقة الشركة، فإنه إذا انقطع لا يبقىٰ شبهةٌ في حق المالك والشريك، وكذلك الخشب المَنْجورُ المصنوع قالوا: يتعلَّقُ القطع به؛ لأنه تبدَّلَ الاسمُ بصنعة الآدمي، ولا شك أن الجوهر لم ينعدِمْ وإن تغيرت الهيئةُ، فلم يكن ما سبق بعد زوال الهيئة شبهةً أصلاً.

❊ فإن قيل: هذه الأموال خسيسة لا تتخوَّلُ، ولا يقع الاعتناء بإحرازها؛ بل هي في محل التساهل.

۞ قلنا: إن لم يحرز فلا يتعلق القطعُ بها، وإذا أُحْرز فلا معنىٰ لقولهم: إنها خسيسةٌ؛ إذ نفاسة الأموال بقيمتها لا بخساسة جِنْسِها وجريان المسامحة في بعض الأحوال فيها، ولذلك يتعلق القطعُ بسرقة قشور الرمان وقمع الباذنجان والحُصْرِ الممَزَّقةِ والأوعية المخرَّقةِ إذا بلغ قيمتُها نصابًا، ولذلك/ يستَحَلُّ البُضْعُ بها عندهم وإن كانت لا تستباح إلا بخطيرٍ، ولذلك [٣٦٣/أ] يجوز لولي الطفل أن يشتريَها بثمن المثل من غير حاجة ناجزةٍ، فكيف جاز صرفُ النفيس من الذهب والفضة إلىٰ الخسيس؟! كيف وضِنَّةُ الملوك بالبازيِّ الأشهب وجوارح الطيور معروفٌ؟! وكذلك الضِّنَّةُ بسائر الطيور لطيب لحومها، فإن كان لحمُ الطير خسيسًا فما النفيسُ من الأطعمة؟!

❊ فإن قيل: نُقِلَ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**لَا قَطْعَ عَلَىٰ سَارِقِ الطَّيْرِ**»[1]؛ فيسقط القطْعُ بهذا لا بالخِسَّة.

---

(١) لم أقف عليه مرفوعًا عن النبي ﷺ، وأخرج عبد الرزاق في مصنفه، كتاب اللقطة، باب: من سرق ما لا يقطع فيه، (١٨٩٠٧) عن عبدالله بن كيسان قال: أراد عمر بن عبد العزيز=

❁ قلنا: أراد بذلك سرقةَ الطير الذي عشَّشَ علىٰ شجرة إنسان أو في داره، وهو في الحاجة إلىٰ البيان؛ فإنه لو اقتطف ثمار الشجرة وجب القطعُ، وإذا أخذ طير الشجرة من الوكر لا قطْعَ؛ لأن البستان حِرْزٌ للثمار علىٰ الأشجار لا للطيور؛ هذا إن صَحَّ الحديثُ وعليهم العهدةُ.

❁ مَسْألة: يتعلق القطعُ بسرقة الأشياء الرَّطْبةِ كالطبايخ والفواكه والمائعات[1]؛ ....

= أن يقطع رجلًا سرق دجاجة، فقال له أبو سلمة بن عبد الرحمن: «إن عثمان بن عفان كان لا يقطع في الطير»، وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الحدود، باب: الرجل يسرق الطير أو البازي ما عليه؟ (٢٨٦٠٧) عن يزيد بن خصيفة، قال: أتي عمر بن عبد العزيز برجل سرق طيرًا، فاستفتىٰ في ذلك السائب بن يزيد، فقال: ما رأيت أحدًا قطع في الطير، وما عليه في ذلك قطع، وقد أخرج البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب السرقة، باب: القطع في الطعام الرطب، (١٧٢٠٦) أبي الدرداء، قال: ليس علىٰ سارق الحمام قطع، وقال: وهذا إنما أراد في الطير والحمام المرسلة في غير حرز. وإنما المراد الحمام بالتشديد لا مخففًا، وقد بوب عليه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب: الرجل يدخل الحمام، فيسرق، (٢٩٠٢٩) عن أبي الدرداء أنه سئل عن سارق الحمام، قال: لا قطع عليه، ورواه عبد الرزاق، كتاب اللقطة، باب: سارق الحمام وما لا يقطع فيه، (١٨٩٤١) عن هلال بن سعد أن رجلًا دخل الحمام وترك برنسًا له فجاء رجل فسرقه، فوجده صاحبه، فجاء به إلىٰ أبي الدرداء، فقال: أقم علىٰ هذا حد الله، فقال أبو الدرداء «إني أعوذ بالله منك» قال: أتركه؟ قال: «نعم اتركه». ينظر: نصب الراية، ٣/٣٦١.

(١) ينظر: الأم، ٧/٣٣٣، ومختصر المزني، ٨/٣٧٠، والحاوي الكبير، ١٣/٢٧٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٧/٢٢٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢/٤٣٨، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٠/١٢١، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٢٠/١٠١، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ٢/٣٧٠، وعقد الجواهر الثمينة، ٣/١١٦٣،=

خلافًا له[1]، والمتعَلَّقُ عموم الآية، ومطالبةُ الخصم بإظهار دليل التخصيص.

❊ **فإن قيل:** دليلُ التخصيص قولُه ﷺ: «**لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ**»[2]، وإذا انتفىٰ عن الثمر لأنه معرَّضٌ للفساد بالرطوبة جرىٰ ذلك في سائر الأشياء الرطبة.

والجواب: أنه مُعارَضٌ بما روي أنه قال: «**لَا قَطْعَ فِي شَيْءٍ مِنَ الثِّمَارِ حَتَّىٰ يُؤْوِيَهَا الجَرِينُ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنَ المَوَاشِي حَتَّىٰ يُؤْوِيَهَا المُرَاحُ**»[3]، فلا

= وشرح مختصر خليل، للخرشي، ٩٤/٨، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٣٥، والمستوعب، ٣٧٨/٢.

(١) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٠، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٦٥١/٢، والمبسوط، للسرخسي، ١٨٠/٩، وتحفة الفقهاء، ١٥٣/٣، وبدائع الصنائع، ٦٩/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٣٦٤/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٠٧/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢١٥/٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣٦٦/٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٥٨/٥.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب: ما يجب فيه القطع، (٢٢)، ومن طريقه الشافعي في مسنده، ٣٣٥/١، والدارمي في السنن، كتاب الحدود، باب: ما لا يقطع فيه من الثمار، (٢٣٥٠)، وابن ماجه في السنن، كتاب الحدود، باب: لا يقطع في ثمر ولا كثر، (٢٥٩٣)، والترمذي في السنن، أبواب الحدود، باب لا قطع في ثمر ولا كثر، (١٤٤٩)، والنسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب قطع السارق، باب: لا قطع فيه ما لم يؤويه الجرين، (٧٤٠٦) كلهم من حديث رافع بن خديج ﷺ، والحديث صحيح. ينظر: البدر المنير، ٦٥٧/٨.

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (١٣٢٩٨) من حديث عبد الله بن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا قطع في ماشية إلا ما وراء الذرب، ولا في ثمر إلا ما آوىٰ الجرين**»، وفي إسناده راوٍ متروك. ينظر: مجمع الزوائد، ٢٧٤/٦، وأخرجه الشافعي في مسنده، كتاب القطع في السرقة، ٣٣٥/١، والنسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب قطع السارق، باب: القطع في سرقة ما آواه المراح، (٧٤٠٥) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده=

بُدَّ من الجمع بين الحديثَين، وسبيلُ الجمع أن الثمار في حدائق العرب غيرُ محررة في غالب الأمر، فإنما إحرازها بالرد إلىٰ الجرين، فالتنزيل علىٰ هذا للجمع بين الخبرين أولىٰ من التعليل بالرطوبة؛ فأيُّ فِقهٍ في الرطوبة حتىٰ يعلَّلَ بها ويُعَدَّىٰ إلىٰ غيرها؟!

❊ **فإن قيل**: وجه الفقه أنها تتعرض للفساد علىٰ القرب فلا يقصد تمولها وإنما يستهلك في الحال استمتاعًا به، فلا يعد الرياحين والفواكه والطبايخ من الأموال المتخولة.

والجواب: أن الأَرْيَ المشارَ[1] والأدهان والخلولُ من المائعات المدخرة الباقية، وكذلك الفواكه الرطبة كالعنب والرطب يتخول زبيبًا وتمرًا، ويُعَدُّ ذلك من أَنْفَسِ الأموال، وأما الطبايخ والرياحينُ فهذه أموال مقصودة بل هي أشرف الأموال، وكمالُ ماليتها بكمال منفعتها وقيمتها، وطولُ البقاء ليس شرطًا لكمال المالية، فالأموال مع تفاوتها في طول مدة البقاء متساوية في النفاسة والمالية، ولذلك ساوىٰ القواريرُ زُبَرَ الحديد في باب قطع السرقة وغيره.

❊ **مَسْأَلَة: هِبة المسروق من السارق بعد القضاء بوجوب القطع لا يُسقِطُ القطع عندنا، وقبل القضاء فيه خلافٌ للأصحاب[2]**؛ وقال أبو

= قال: عن النبي ﷺ أنه «لا قطع في ثمر معلق، فإذا آواه الجرين ففيه القطع». وقد تكلم غير واحد في ضعف الحديث. ينظر: الجوهر النقي، ٨/٢٦٣، ونصب الراية، ٣/٣٦٣.

(١) كتب قبالته في الهامش تفسيرًا: «هو العسل»، وانظر: القاموس المحيط، ١/٤٢٠.

(٢) ينظر: الأم، ٨/١٣٧، والحاوي الكبير، ١٣/٣٠٢، والمهذب، للشيرازي، ٣/٣٦٣،=

حنيفة: إنه يسقط بكل حالٍ وكذلك بيعُه منه[(١)]

والمعتمد ما روي: أن صفوان لما سُرق رداؤه وظفِر بالسارق وأقر به وأمر ﷺ بقطعه قال: وهَبْتُه منه يا رسول الله، فلم يلتفت إليه وقال: «**هَلَّا قَبْلَ أَنْ رَفَعْتَهُ إِلَيَّ!**»[(٢)]، وهذا نصٌّ في أن الهبة لا تُسْقِطُ.

❊ **فإن قيل**: عندنا المُسقِطُ طريان الملك لا مجردُ قول المالك: وهبْتُ من غير / قبولٍ ولا قَبْضِ السارق، قد ذُهِب به إلىٰ القطع فلم يكن حاضرًا حتىٰ يُقبَلَ. [٣٦٣/ب]

= والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٨١/١٢، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١١٤/١٠، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج، ١٢٨/٩، والقطع بعد الرفع للإمام هو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: البيان والتحصيل، ٢٢٧/١٦، والذخيرة، للقرافي، ١٥١/١٢، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٣٦، والمغني، ١٢٧/٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٢٦٤/١٠، وكشاف القناع، ١٣٢/٦.

(١) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤١، والمبسوط، للسرخسي، ١٦٥/٩، وتحفة الفقهاء، ١٥٥/٣، وبدائع الصنائع، ٨٩/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٣٤٩/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١١١/٤، والبناية شرح الهداية، ٦٣/٧، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٧٦/٥.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب: ترك الشفاعة للسارق إذا بلغ السلطان، (٢٨)، وأحمد في المسند، (١٥٣٠٣)، والدارمي في السنن، كتاب الحدود، باب: السارق توهب منه السرقة بعد ما سرق، (٢٣٤٥)، وابن ماجه في السنن، كتاب الحدود، باب: من سرق من الحرز، (٢٥٩٥)، وأبو داود في السنن، كتاب الحدود، باب: من سرق من حرز، والنسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب قطع السارق، باب: الرجل يتجاوز للسارق عن سرقته بعد أن جاء به إلىٰ الإمام، (٧٣٢٤) عن صفوان بن أمية، قال: كنت نائمًا في المسجد وعليَّ خميصة لي ثمن ثلاثين درهمًا فجاء رجل فاختلسها مني، فأخذ الرجل فجيء به إلىٰ النبي ﷺ فأمر به أن يقطع، فأتيته فقلت: أتقطعه من أجل ثلاثين درهما؟ أنا أبيعه وأنسيه ثمنها، قال: «**فهلا كان هذا قبل أن تأتيني به**».

۞ **قلنا:** كان رسول الله ﷺ يُلَقِّنُ المسقِطاتِ في الحدود، فكيف حَسَم سبيل الصدقة والهبة ودَفَع الحدَّ عن المسلم؟! وكان قد شق عليه قطْعُ يده حتىٰ قيل: احمرَّ وجهُه، وإنما وهب صفوان لما شق عليه ذلك؛ فهذا قاطع في أن الهبةَ ليست طريقًا في الإسقاط، وقد تأيَّد بقولِه: «**هَلَّا قَبْلَ أَنْ رَفَعْتَهُ إِلَيَّ**»، ومجرد الهبة دون القبض والقبول قبل الرفع أيضًا لا ينفع.

❊ **فإن قيل:** فهذا نص فيما قبل القضاء أنه يُسقط القطع.

۞ **قلنا:** فلذلك ذهب إليه بعض الأصحاب، وإن سلمنا فمعناه: هلَّا كانت هذه الرقَّةُ والشفقة قبل الرفع! فكنت لا تطالب به حتىٰ لا يُقِرَّ ولا يقطع لعدم الطلب والدعوىٰ، والعفوُ عن السارق وترْكُ الدعوىٰ جائزٌ ولعله الأولىٰ، فالحديث نصٌّ، وإن أردنا الخوض في القياس فسبيلنا أن نكِلَ القياس إليهم ونتعلَّقَ بالاستصحاب أو بعموم الآية، ونقول: قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ﴾[1]، وهذا لم يخرج عن كونه سارقًا فيما مضىٰ بما طرأ الآن، وإذا بقي الاسم بقي القطعُ إلىٰ أن يدل الدليل علىٰ التخصيص، والغرض من هذا استنطاقُهم بقياسهم والكلام عليه[2].

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).

(٢) والحنفية ينفصلون عن حديث صفوان بأنه قد ذكر في بعض الروايات «عفوت عنه»، وبذلك لا يكون قد وهب المسروق للسارق، ولا يسقط القطع بعفوه لأن القطع صار حقًّا لله لا له، ويقولون أيضًا: إن الحديث حكاية حال لا عموم له، وأيضا أن معنىٰ قوله ﷺ: «**هلا قبل أن تأتيني به**» كي لا ينتهك ستره، ألا ترىٰ أن ما روي: أن وجه رسول الله ﷺ تغير فقال صفوان ﷺ: كأنه شق عليك ذلك يا رسول الله، قال: «**وكيف لا يشق علي وكأنكم أعوان الشياطين علىٰ أخيكم المسلم؟!**» فعلم أنه كره هتك الستر عليه، ولم يرو مشهورًا أنه قطع يده بعد هبته، وإن روي ذلك فيحتمل أن السارق لم يقبل الهبة ولما انتهك=

❊ **فإن قيل**: إذا ادعىٰ السارق ملك المسروق أو أقر له المالك أو رجع شهود السرقة بعد القضاء أو فسقوا، فاسم السرقة باقٍ فلا قطع، وكذلك إذا زنىٰ المقذوف لم يخرج عن كونه محصنًا فيما مضىٰ وقد قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾[1].

❁ **قلنا**: خصص العموم في هذا الموضع بدليل، فاستنبِطوا الدليل واجمعوا بينها وبين مسألتنا في معنىٰ المخصص لا في معنىٰ الباقي تحت العموم؛ علىٰ أن السبب في هذه المسائل أن الاحتمال فيها يستند إلىٰ ما مضىٰ فيخرج عن كونه سارقًا فيما مضىٰ علىٰ احتمالٍ، وتصيرُ السرقة مشكوكًا فيها حتىٰ لو ادَّعىٰ السارق ملكًا في الحال أو أقر المالكُ له بملكٍ متجدِّدٍ لم يندفِعِ القطعُ، ولكن إذا أطلق احتمل الاستنادَ، وإذا رجَع الشهود تختَلُّ الحُجَّةُ؛ إذ ليس صدقهم في أصل الشهادة بأولىٰ من صدقهم في الرجوع، فيتعارض

= ستره استحب أن يطهره رسول الله ﷺ بإقامة الحد عليه، فلم يقبل الهبة لذلك، وعندنا إذا لم يقبل الهبة السارق لا يسقط القطع. ينظر: المبسوط، ٩/١٨٨.

والجواب عن ذلك:

أن القول بأن الحديث جاء بلفظ «عفوت عنه»، بعيد؛ إذ لم يحفظ ذلك، ولم نجده في دواوين السنة، فبطل التمسك بذلك، ووجب التسليم بأن صفوان ﷺ وهب المسروق للسارق.

أما دعوىٰ أن الحادثة حكاية حال لا عموم لها، فلا وجه له أيضًا؛ لأن حكاية الحال هنا جاءت تفصيلًا لحكم شرعي عام، وهو وجوب القطع علىٰ السارق، فكانت الحادثة والحكم تبيينًا للعموم المعلوم في شريعته ﷺ.

أما القول بأن غضب النبي ﷺ كان لهتك ستر السارق، فهي أوهام لا دليل عليها، ولا يقبل دعوىٰ أنه لم يشتهر أنه ﷺ قطعه، والمخالف لا يطالب بنقل القطع عينًا، إذ الحكم منوط بقضائه وحكمه ﷺ، وما سوىٰ ذلك احتمالات وظنون لا يعول عليها في هذا الباب، والله أعلم.

(١) سورة النور، جزء من الآية (٤).

الاحتمال في الأصل، وكذلك إذا فسقوا أَوْرَثَ ذلك شكًّا في أصل العدالة؛ فإنها لم تُعْرَفْ إلا بنوعٍ من الظنِّ، والغالب أن الفسق لا يَهْجِمُ فيُتوهَّم استنادُه، وكذلك العذر في زنىٰ المقذوف حتىٰ نقولَ لو جُبَّ المقذوف أو خرس الشهودُ أو عَمُوا، لا يندفِعُ الحدُّ؛ لأن هذه أمور يعلم طريان[1]، وإن كان مقارنتها يمنع الشهادة.

❊ فإن قيل: ليس ذلك لتوهُّمِ الاستناد؛ بدليل أن القصاص إذا وجب ثم انتقل الاستحقاق إلىٰ ابْنِ القاتل سقَطَ، وهذا الاستناد له، فدل أن السبب قيام الشبهة، وهو أنه طرأ قبل الاستيفاء ما لو اقترَن/ لمنع، فطريانُه يُسقِطُ[2]. ‏[٣٦٤/أ]

---

(١) لم نَعِ المراد من تلك الجملة، وكذا ناسخ الأصل، فكتب قبالتها في الأصل: «كذا في الأصل».

(٢) يقول السرخسي: «انتفاء ملك السارق عن المسروق شرط لوجوب القطع عليه، وما يكون شرطًا لوجوب القطع عليه يراعىٰ قيامه إلىٰ وقت الاستيفاء؛ لأن المعترض بعد القضاء قبل الاستيفاء كالمقترن بأصل السبب بدليل العمىٰ والخرس والردة والفسق في الشهود، والدليل عليه أن انتفاء الأبوة لما كان شرطًا لوجوب القصاص يشترط بقاؤه إلىٰ وقت الاستيفاء حتىٰ إن المعترض من الأبوة بعد القضاء قبل الاستيفاء مانع من الاستيفاء كالمقترن بأصل السبب، وهذا لأن وجوب القطع باعتبار العين والملك، وإن كان حادثًا ها هنا فالعين الذي وجد فعل السرقة فيه عين ذلك، ولو اتحد الملك بأن أقر المسروق منه له بالملك أو أثبت السارق ملكه بالبينة لم يقطع، فكذلك إذا اتحدت العين واختلف الملك؛ لأنه تتمكن شبهة باعتبار اتحاد العين، وقد بينَّا اختلاف الروايات في حدِّ الزنىٰ وبعد التسليم العذر واضح، فإن وجوب الحد باعتبار ما استوفي من العين، وذلك المستوفىٰ مثلًا شيء وها هنا وجوب القطع باعتبار العين وملكه حدث في ذلك العين وبخلاف الحرز، فإنه عبارة عن التحرز والتحصن، وقد فات ذلك، فإنما حدث الملك له في حرز آخر، وبخلاف رد المال؛ لأن الرد منه للخصومة، فإن ما هو المقصود يحصل بالرد والمنتهي في حكم المتقرر، فأما الهبة تقطع الخصومة؛ لأنه ما كان يخاصم ليهب منه، وما يفوت المقصود بالشيء لا يكون منهيًّا له». ينظر: المبسوط، ٩/١٨٨.

۞ **قلنا:** فإن كان السبب هذا فهو منقوض بطريان ملك الحرز وبذَبْحِ الشاة المسروقة وبشراء الجارية ونكاحِها بعد الزنىٰ بها، فإن هذه الأمور لو اقترنت لمنعت، وإذا طرأت لم تسقط، وأما طريان استحقاق الابن سببُه اختلالُ محِلِّ الاستيفاء؛ فإن الأب ليس محلًّا شرعًا لأن يهلِكَه الابنُ، ولهذا لا يقتله بالكفر والزنىٰ والردة إذا كان جلَّادًا، وها هنا السارق لم يخرُجْ عن أن يكون محلًّا للقطع.

❊ **فإن قيل:** لسنا نعوِّلُ علىٰ مجرد التسوية بين الطريان والاقتران، ولكن نَزيدُ عليه ونقولُ: المال متَّحِدٌ في عينِه، والسرقةُ كأنها باقية كبقاء محلها، فاتِّصالُ الملك ببقائها كاتصالها بابتدائها، وخرج عليه الحرز فإنَّ عدم الملك فيه شرطٌ وليس بعلَّةٍ، والأخذ المصادف لملك الغير ركنٌ، ولِكَون المسروق في ملك محرَزٍ شرطً[1]، وأما ذبح الشاة فلا يطرَّقُ إليه إلا تسارعُ الفساد، وهو لو اقترن فمنتهاه أن يكون شبهة فطريان شبهة الشبهةِ، والملكُ لو اقترن لكان معدمًا للعلة، فطريانه شبهة العلة لا شبهة الشبهة، وأما طريان النكاح والشراء في المرأة منع نقلًا عن أبي يوسف، وإن سُلِّم فمحل الجناية منفعة البضع، والغَبنُ محل المنفعة، وتلك المنفعة قد تلاشت بالاستيفاء، فالملك الطارئ لا يصادف محل الجناية وهو المنفعة بل يصادف محل المحل وهو العينُ.

۞ **قلنا:** هذا التعليل أيضًا تحكُّمٌ؛ فإنه مبنيٌّ علىٰ أن السرقة كأنها باقية ببقاء محلها، وهو نقيض الحس والشرع؛ فإنه عبارة عن فعل قد انقضىٰ، وهو

---

(١) كذا بالأصل؛ بحذف ألف تنوين النصب؛ جريًا علىٰ لغة ربيعة، وموضعه نصب؛ خبرًا ل «كان».

إزالة يد المالك عن المال في خفية، وتِيكَ اليدُ قد انعدمت بالسرقة، وفاتت السرقة وانقضىٰ الفعل، فالملك الطارئ بعدَه لا يصادف السرقة الماضية، فمصادفته للعين الذي صادفته السرقة لم يوجب شبهةً، وعدم الملك لا يزيد علىٰ عدم المملوك، ولو تلف المملوك أو أتلفه ـ أعني المسروقَ ـ لم يسقط القطع، ولا يقال: كانت السرقة باقيةً ببقاء محلِّها، والعدم ورد عليها لوروده علىٰ محل السرقة فدل أن هذه خيالاتٌ لا تصبر علىٰ محكِّ التحقيق، فإن أمكن تقريره فمثله ممكنٌ في الزنىٰ بالجارية؛ لأن المزنيَّ بها هي الجاريةُ، وقول القائل: جنىٰ الزاني علىٰ منفعة الجارية لا علىٰ نفس الجارية؛ كقوله: جنىٰ السارق علىٰ المسروق أو يد المالك في المسروق أو حرز المسروق لا علىٰ نفسه؛ فإنَّ عين المسروق سليمةٌ، وإن فات حرزه ويد المالك فليس هو جنايةً علىٰ العين، ولا فرق بين الكلامين علىٰ قطع.

❊ **فإن قيل**: الهبة قبل القضاء دافعة للقطع، فكذا قبل الاستيفاء؛ لأنه في معناه؛ إذ لا معنىٰ للاستيفاء إلا إمضاء القضاء وتحقيقُه؛ فهو جزء منه لا بل هو مقصودُه ومغزاه، والقضاء مقدمة من المقدمات، ووسيلةٌ من الوسائل، فما دام المقصود باقيًا فكان الكل هو الباقيَ/ [٣١٤/ب]، فأيُّ فرق بين ما قبل قوله: قضيتُ، وبين ما بعده، والملك في الحالتين طارِئٌ بعدَ السرقة وظهورها.

والجواب: أنا لا نسلِّمُ ذلك بل نقول علىٰ أحد الوجهين: لا يسقطُ، فإن فرضوا فيه لم نكترِثْ بفرضهم؛ فإن عموم الآية وسائر أدلة المسألة جارٍ فيه، وإن تعلَّقوا بقوله: «**هَلَّا قَبْلَ أَنْ رَفَعْتَهُ إِلَيَّ!**» فقد ذكرنا تأويله، وعلىٰ هذا نقول: يقبل في السرقة شهادةُ الحسبة، ويثبت بمجرد إقرار السارق، وهذا

هو الأقطع للشغب، والأولىٰ في الجدال.

وإن سلمنا فنقول: القطع بينه وبين الله لا يسقط بما طرأ من الملك، ولكن الإمام لا يستوفي؛ لأنه لا يظهر له؛ إذ الظهور يبتني علىٰ البيِّنة، والبينةُ تَبتني علىٰ الدعوىٰ والخصومة، وقد انسَدَّ طريقُ الخصومة، وهذا لا جريان له فيما بعد القضاء والظهور.

❊ **فإن قيل**: إذ فرض ذلك بعد شهادة الشهود وتزكيةِ المعَدِّلين، ولم يبقَ إلا قولُه: قضيتُ، فقد وقع الفراغ عن الخصومة وظهر الحق، فإن جاز أن يقال: يشترط بقاء إمكان الخصومة وكونُ المالك خصمًا إلىٰ أن يقول: قضيتُ؛ جاز لنا أن نقولَ: نحن نشترط ذلك أيضًا إلىٰ أن يمضيَ ما مضىٰ ويستوفىٰ؛ فإن الإمضاء سِرُّ القضاء ومقصوده، فهو منه فلا ينفصل عنه.

❁ **قلنا**: الفرق بين ما قبل قولِه: قضيتُ، وبين ما بعده متَّفَقٌ عليه؛ بدليل أنه لو استرد قبل القضاء امتنع القطع؛ وإن كان بعد التزكية، ولو استرد بعده لم يمتنع، والاسترداد قبل القضاء إنما دفع القطع لأنه يمنع الخصومةَ، فلِمَ كان مؤثرًا بعد التزكية؟! وكذلك إذا شهدوا بمالٍ ثم رجعوا قبل قوله: قضيتُ؛ امتنع القضاءُ، ولو رجعوا بعده وقبل الاستيفاء يمتنع الإمضاءُ بالاستيفاء، فما السبب فيه إن كان الإمضاءُ من القضاء؟! وهذا لا جوابَ عنه إلا ما هو جوابُنا؛ وهو أن الشاهد قد يُعَدَّلُ، فيجلس القاضي للقضاء ثم يَبينُ له مَخِيلةُ تُهمةٍ، أو غرضٌ في الشهادة، أو يطَّلِعُ القاضي علىٰ أمرٍ أو يتذكر شيئًا نَسِيَه منه، فيمتنع عن القضاء، فكم من عدل تُرَدُّ شهادته! كما تُردُّ شهادة من يجر إلىٰ نفسه، وشهادةُ من أقام الشهادة مرةً ورُدَّ لفسقه... إلىٰ غير ذلك من

أسبابٍ لا حصر لها، والأمر في محل النظر، والخصومة دائمةٌ إلىٰ أن يفرغ القاضي من اجتهاده ونظره، ويعرف ذلك بقوله: قضيتُ؛ فإنه قبل ذلك علىٰ خيرة في تغيير الاجتهاد، فإذًا البينة إنما يتم قيامها بالبيانِ، والبيانُ موقوفٌ علىٰ القضاء، ولذلك إذا ماتوا قبل القضاء ـ أعني الشهودَ ـ أو عَمُوْا أو خرسوا ـ علىٰ رأي؛ وهو مذهبُهم ـ امتنع القضاءُ؛ بخلاف ما بعد القضاء، فكأنهم قبل القضاء ملابِسون لإقامة البينة، فيرعىٰ قيام جميع الشرائط إلىٰ أوان القضاء، ويَعْتَضِدُ هذا الكلام بالاسترداد للمسروق اعتضادًا لا جواب عنه.

مَسْأَلَة: يجب القطعُ علىٰ النَّبَّاشِ[1]؛ خلافًا له[2]، وفي المسألة ثلاثةُ طرقٍ:

الأولىٰ: أن يجعل النَّبشُ سببًا/ للقطع لا بطريق إلحاق النبَّاشِ بالسارق، وهذا لا يمكن إلا بنصٍّ؛ فإن الأسباب إنما تُعرف بالشرع، وقد قال ﷺ: ‹١/٣٦٥›

(١) ينظر: الأم، ٣٨٠/٧، والحاوي الكبير، ٣١٣/١٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٢٥٥/١٧، والوسيط، ٤٦٩/٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٣٢/١٠، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ٥٣٧/٤، وبداية المجتهد، ٣٦٩/٢، وعقد الجواهر الثمينة، ١١٦٧/٣، والذخيرة، للقرافي، ١٦٥/١٢، ورؤوس المسائل الخلافية، ص٥٣٩، والمغني، ١٣١/٩.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، ٦٤٨/٢، والمبسوط، للسرخسي، ١٥٩/٩، وبدائع الصنائع، ٦٩/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٢١/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٠٨/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢١٧/٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣٧٤/٥، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٨٠/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٦٠/٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٣٨٥/٢، والدر المختار، ٩٤/٤.

«**مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ، وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ، وَمَنْ نَبَّشَ قَطَّعْنَاهُ**»[1]، وجعل النبش سببًا للقطع كما جعل الله تعالىٰ السرقة سببًا بقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾[2]، ولا شك في أن أخذ الكَفَنِ من الفواحش الجديرة بالزجر عنها بالقطع.

❊ **فإن قيل**: هو معارَضٌ بما روي أنه قال: «**لَا قَطْعَ عَلَىٰ المُخْتَفِي**»[3]؛ وهو النبَّاشُ في لغة المدينة.

۞ **قلنا**: لم يُنقلْ هذا، وإنما الذي أورد في كتب الحديث أنه ﷺ لعن المختفي والمختفية[4]، فأما قوله: «**لَا قَطْعَ عَلَىٰ قَطْعٍ**»[5]، فلم ينقلْ، وإن صحَّ فهو ليس نصًّا في النباش، فقد قيل أيضًا: المرادُ به المختَلِسُ الذي ينتهز الفرصة فيختفي للاختلاس، فكيف يعارِضُ قولَه: «**مَنْ نَبَّشَ قَطَّعْنَاهُ**»؟!

❊ **فإن قيل**: والنبش أيضًا ليس صريحًا في أخذ الكفن؛ فإن مجرد النبش

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب النفقات، باب: عمد القتل بالحجر وغيره، (١٦٤١٥)، وفي معرفة السنن والآثار، ١٢/٤٠٩، وقال بعده: «وفي هذا الإسناد بعض من يجهل»، وقال ابن الجوزي: «وهذا لا يثبت عن رسول الله ﷺ إنما قاله زياد في خطبته». ينظر: التحقيق في مسائل الخلاف، ٢/٣١٧، ونصب الراية، ٤/٣٤٤.

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).

(٣) هذا الحديث لا أصل له مرفوعًا عن النبي ﷺ، ونقل ابن المنذر في الأوسط، ٢١/٣١٥ عن سفيان الثوري أنه قال: لا يقطع.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ، ٢/٢٣٤، والشافعي في المسند، ٣/٤٦، والبيهقي في الكبرىٰ (١٧٢٤٤، ١٧٢٤٥) مرسلًا وموصولًا، وصحَّح البيهقي المرسل فقط، وقال الشافعي: وقد رويت أحاديث مرسلة عن النبي ﷺ في العقوبات وتوقيتها تركناها لانقطاعها.

(٥) لم أقف عليه.

بالإجماع من غير أخذٍ لا يوجب القطع.

۞ قلنا: النباش عبارةٌ عن أخذ الكفن بطريق النبش؛ اشتُقَّ له الاسم من مقدمة فِعْلِه كالطرَّارِ[١]: عبارة عمن يأخذ بالطرِّ لا عمن يقتصر عليه؛ هذا عُرفُ اللسان، وهو مقطوعٌ به في الأفهام.

* فإن قيل: قولُه: قَطَعْنا؛ ليس فيه تعرض لقطع اليد فهو محتملٌ، وهو صالح للانقطاع عنه، ومقاطعته كما قال: «أَنَا الرَّحْمَنُ وَهَذِهِ الرَّحِمُ، شَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنِ اسْمِي، فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ، وَمَنْ قَطَعَهَا بَتَتُّهُ»[٢].

۞ قلنا: هذا من الحيل البعيدة؛ فإن القطع إذا ذُكر عَقيب النبش لم يفهم منه إلا قطعُ اليد، ولم يَسبِقْ إلىٰ عقل العاقل سواه؛ بخلاف القطع المذكور في معارضة الوصل للرحم، فإنه متعيِّنٌ لمقابلة الصلة، كيف وقد نُقل عن ابن مسعودٍ أنه كتب إلىٰ عمر في النباش، فكتب إليه: أن اقطعْهُ[٣]، وقالت عائشةُ: سارِقُ أمواتِنا كسارِقِ أحيائنا[٤]. فعمل الصحابة به يدُلُّ علىٰ فهمهم معنىٰ القطع.

* فإن قيل: معناه: أنه يُقطع بطريق السياسة لا بطريق الحدِّ، وعندنا

---

(١) طررته طرًّا: من باب «قتل»؛ شققتُه، ومنه الطرارُ، وهو الذي يقطع النفقات ويأخذها علىٰ غفلة من أهلها. ينظر: المصباح المنير، ص ٣٧٠.

(٢) أخرجه أحمد (١٠٤٦٩)، وأبو داود (١٦٩٤)، وابن حبان (٤٤٣)، والترمذي (١٩٠٧)، وقال الترمذي: صحيح.

(٣) لم أقف عليه.

(٤) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار، ٤٠٩/١٢، وفيه سويد بن عبد العزيز، وهو ضعيف. ينظر: التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل، ١٧٩.

إذا واظب علىٰ النبش وظهر المصلحةُ في قطعه جاز للإمام قطعُه بطريق السياسة.

﴿ قلنا: علِّق القطعُ علىٰ النبش من غير شرطِ مواظبةٍ، كما عُلِّقَ في الكتاب القطعُ بالسرقة، ولا يقطع السارق ولا النبَّاشُ إلا سياسةً، والحدود كلها سياساتٌ، فما لا يجوزُ أن يُعتقد في قطع السرقة لم يجزْ أيضًا في قطع النبَّاشِ، فإن السرقة إن كانت فاحشةً فالنبش أفحشُ منها، فإذا جعله الشرع سببًا للعقوبة فلا وجهَ لرفعِه.

المسلك الثاني: إلحاق النبَّاش بالسارق، والحكمُ بأن الواجب عليه قطع السرقة المفهوم من عموم آية السرقة، وهذا يَسْتَتْبِتُ بإثبات اسم السارق للنباش، وهذا لا يعرف إلا نقلًا؛ فإن اللغاتِ لا يجري فيها القياسُ، وغاية ما في الباب أن يقالَ: السرقة عبارة عن أخْذ المال علىٰ وجه الخفية، فيقال: نعم، ولكن في غير صورة النبش، والعرب قد تخصص الاسم المأخوذ من المعنىٰ ببعض المواضع، فلا بد وأن يُنقَلَ تسميتُهم النبَّاشِ سارقًا/ حتىٰ [٣٦٥/ب] يندرج تحت العموم، وإلا فيقولون: آخِذُ المال علىٰ وجه الخُفية بطريق النبش ليس تُسَمِّيه العربُ سارقًا، فلا ينفع القياس فيه، فنتعلَّقُ بقول عائشة: سارِقُ أمواتِنا كسارق أحيائِنا. وأصْلُ التسمية للحقيقة إلىٰ أن يدل الدليلُ علىٰ المجاز.

* **فإن قيل**: الدليل علىٰ كونه مجازًا أن السرقة عبارة عن أخذ المال بمسارقة عين حافِظِه؛ وهذا المالُ لا حافِظَ له[1].

---

(١) وتحريره: أن السرقة اسم لأخذ المال علىٰ وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصدًا إلىٰ=

﴿ قلنا: لا نسلِّمُ؛ فإنه محفوظ بأعين المجتازين أو بعين الحارس إذا كان القبر في بيتٍ، فإن كان علىٰ بُعدٍ من العمران ولم يفتقر فيه إلىٰ مسارقة الأعين، فلا قَطْعَ فيه، وكون الحفظ مقصودًا للذي يحذر اطلاعُه ليس بشرطٍ، ولذلك نقولُ: السارق مِن أقمشة الحوانيت وهي ملحوظةٌ بأعين الجيران، يلزمُه القطعُ، ويُسَمَّىٰ في اللغة سارقًا، فاشتراط كونِ الملاحظ حال الحِفظ لتحقُّقِ اسم السرقة تحكُّمٌ علىٰ خلاف الوضع.

❊ فإن قيل: هو مخصوص باسم النباش، ولذلك يحسن أن يقال: نباشٌ وليس بسارقٍ، ولا يجوز أن يقال: تفاحٌ وليس بفاكهة، لما كان التفاح نوعًا من الفاكهة.

﴿ قلنا: قول القائل: نباش وليس بسارقٍ؛ كلام متناقضٌ، كقوله: طرَّارٌ وليس بسارقٍ، فلا يصح إلا علىٰ التأويل الذي يصح في الطرَّارِ، وهو أن أشهر اسمَيْهِ اسمُ الطرَّارِ، ولا يخرج عن اسم السَّرَّاقِ بعموم هذا الاسم؛ فكذا هذا.

المسلك الثالث: أن نُسلِّمَ أنه لا يسمىٰ سارقًا، ولكن نوجب حدَّ السارق عليه لوجود معنىٰ السرقة؛ وهو أَخْذُ مال متقوِّمٍ مقصودِ الحفظ شرعًا عن

= حفظه باعتراض غفلة له من نوم أو غيره، والنباش يسارق عين من عسىٰ يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلىٰ حفظه، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنىٰ السرقة، وكذلك في اسم السرقة ما ينبئ عن خطر المسروق بكونه محرزًا محفوظًا، وفي اسم النباش ما ينفي هذا المعنىٰ بل ينبيء عن ضده من الهوان وترك الإحراز، والتعدية في مثل هذا لإيجاب العقوبة التي تدرأ بالشبهات باطلة. ينظر: أصول البزدوي، ص٧٥.

السراق مُحْرَزٍ؛ كما يقول أبو حنيفة: تجب كفارة الجماع على الآكِلِ، وإن ورد النص في الجماع ولكنه وُجد معنى الجماع، وهو إفساد الصوم بمقصود الجنس، وإن لم يحصل اسمُ الجماع، وسمي ذلك استدلالًا جائزًا مع منعه من القياس في الكفارات، فمثله أيضًا جارٍ في الحدود.

❊ **فإن قيل**: كيف يكون هذا في معنى السرقة وهذا أَخْذُ مالٍ غيرِ محرز؟! إذ يستحيل أن يكونَ محرزًا بالقبر، وهو حفرة لا يُحَرِّزُ مثلُها مثلُ الكفن؛ بل هو بعينه لا يحرِّزُ ثوبًا مطويًا موضوعًا بجنب الكفن؛ بل لا يحرِزُ الثوبَ الرابع والخامس الزائد على قدر حاجة الكفن مع أنه من جنسه؛ احترازًا عن الدراهم؛ فإنها ليست جنْسَ الدواب، فلذلك لم يكن الإصطبلُ حِرْزًا، ويستحيلُ أن يكون محرزًا بنفس الميت وهيبته؛ فإن الميت لا يحرِزُ نفسه، ولذلك لو لم يُدفَنْ لم يكن محرزًا والهيبة قائمة، ويستحيل أن يكون محرزًا بأعين الناظرين؛ فإنهم قط لا يخطر ببالهم أن حفظ الأكفان من أغراض الاجتياز؛ بخلاف الجار، فإن حفظ دكان الجار قد يكون من أغراضه مع أنه عندنا أيضًا لا يفيد الإحرازَ، نعم قد يختفي النباش كما يختفي الزاني ومرتكِبُ الفواحش حتى لا يفتضِحَ، واختفاء السارق خوفٌ من الحافظ، وهذا خوف من ظهور الفاحشة؛ فهما مختلفان[1].

---

(١) قال علاء الدين البخاري: «النباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته؛ لأنه يرتكب منكرًا كالزاني، وشارب الخمر يختفي من الناس كي لا يعثروا على قبح فعله، والسرقة أخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من أخذ ما أحرز عن الأيدي لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعًا، فكان النباش سارقًا صورة لا معنى، فالميت إنسان صورة لا معنى، ولهذا يصح نفيه عنه، فيقال: نبش وما سرق، فكان بمنزلة التبع من المتبوع، لكون الأول أقوى فلا يدخل تحت=

والجواب: أنَّا إذا فرضنا الكلام في قبر في بيت محرز فيه حارسٌ؛ لم يطَّرِدْ هذا/ الكلام وهو الأولىٰ، فإن أصحابنا اختلفوا في المقابر فما بَعُدَ منها من العمران فالصحيح أنه لا قطع فيه، وفيه وجه بعيدٌ، وما قَرُبَ من العمران ففيه وجهان، فإن جرينا علىٰ إسقاط القطع استمرت الحجة في القبر المحرز بالبيت، ولم يبقَ عذر، وإن قضينا بالوجوب فالجواب أن الحرز يعرف من العادة في كل شيء، ولا حد له إلا أن يعسر أخذُه خيفةً من الاطلاع مع كونه لائقًا بالمال المحرز به، وللمعنىٰ الأخير لم يجب القطع بسرقة الثياب والدراهم من الإصطبل، فإنه يُعَدُّ تضييعًا غيرَ لائقٍ، والقبر لائق بالكفن؛ فإن الكفن لباس الميت والقبرُ بيتُه، ومهما اجتمع هيبةُ الميت ومواراة التراب وملاحظة الأعين أو مسيس الحاجة إلىٰ الوضع حكَمَ العرف بكونه لائقًا، وعسُرَ أخذه إلا بانتهاز فرصةٍ، فاعتبار الزيادة عليه تحكُّمٌ، وهو العذر عن الثوب المطويِّ إن سُلم؛ لأنه يعدُّ في العرف مضيعًا، فبيتُ الميت حرز لباس الميت، أما إذا لم يكن مستورًا بالقبر أو كان بعيدًا من العمران عُدَّ ذلك مضيعًا، ولذلك يجب الضمان علىٰ الولي إذا فعل ذلك قصدًا مع القدرة علىٰ غيره، ولا يجب الضمان إذا لم يبنِ بيتًا ولم ينصبْ حارسًا مع القدرة عليه.

٣٦٦/أ

❊ فإن قيل: تطرقت شبهة أخرىٰ إلىٰ الكفن تجري في المحرز بالبيت أيضًا، وهو أن ماليته في حكم الفائتة لأنه مُعرَّضٌ للبِلىٰ والعفن علىٰ وجه قطع الطمع عنه، ولم يدفن في التراب لإحرازه بل دفن لإهلاكه وما إليه مصير الشيء، فكأنه صار إليه خروجه ويكفي ذلك شبهةً.

= مطلق اسم السارق». ينظر: كشف الأسرار، ٢/٣٨.

❁ **قلنا**: الكفن متقوَّمٌ، ولذلك تجب القيمة علىٰ مُتْلِفِه، وهو دليل قيام المالية، وقولُكم: إنه كالهالك؛ تحكُّمٌ؛ فإنه قائمٌ، وقولكم: إليه مصيرهُ؛ فكذلك ثياب الأحياء والشموع المشتعلة وما مصيره إلىٰ الهلاك باستيفاء مقصوده واستعماله في جهة غرضه، فهو قبل الهلاك قائم من كل وجه.

❊ **فإن قيل**: ثياب الأحياء قد تغسل وتطوىٰ ويحرز ولا يترك للهلاك؛ بخلاف الكفن.

❁ **قلنا**: إنما يطوىٰ ويحرز عند انقطاع الحاجة عنها، فإن توالت الحاجة لم يتفرَّغْ له إلىٰ البلىٰ، والكفن مما تتوالىٰ فيه الحاجةُ حتىٰ لو انقطعت الحاجةُ بأن افترس الميتَ سَبُعٌ، فيطوىٰ ويحرز ويتمول، نعم لا يجوز تبديله لا لأنه هالك لكن لما في نبش الميت وتفتيشه مِن هَتْكِ الحرمة.

❊ **فإن قيل**: تمكنت شبهة أخرىٰ من الملك؛ فإن الكفن ليس ملكًا للوارث؛ لأنه مستغرق بحاجة الميت، وليس ملكًا للميت؛ فإنَّ حقيقةَ الملك لا تُتَصوَّرُ مع الموت ولكنه علىٰ حكم ملكه.

❁ **قلنا**: يبطل بملك الميت في تركته إذا كان عليه دَينٌ، فإنه لا يملكه الوارث عندهم، ويتعلق القطع بسرقته، فقولُنا في الكفن قولُهم فيه من غير فرقٍ، ولا جوابَ عنه، ويبطل علىٰ أصلهم بمال المكاتب وملك العبد المأذون والمبيع في زمان الخيار، فإنه لا مالكَ له عندهم، ويتعلق القطعُ به.

فإن اعتذروا بأن ملك اليد ثابت للعبد والمكاتب فثبت الطلب لهما.

❁ **قلنا**: إذا تركتم مراعاة ملك العين واكتفيتم بملك اليد ولم تعتقدوا

[٣٦٦/ب] ذلك شبهةً/، فليُكتَفَ ها هنا بملكٍ ضعيف للميت، أو بملك قوي للوارث مع المنع عن التصرف لحق الميت؛ فإنه أقوىٰ من ملك المكاتب؛ لأنه ملك العين علىٰ الجملة.

وعلىٰ الجملة هو مملوك لمن هو متقوم له، فهلَّا اكتَفَوا بكونه متقومًا كما اكتفوا بملك اليد! ولمَ شَرَطوا أصل الملك وهو تحكُّمٌ؛ لأن عدم الملك لا يُخرج الفعل عن كونه فاحشةً، ولا الكفَنَ عن كونه مقصودَ الصون عن السُّرَّاقِ[١].

❁ **مَسْأَلَة: القطع لا ينفي ضمان المسروق عند فواته تحت يد السارق**[٢]؛ وقال أبو حنيفة: لا يجب الغُرم مع القطع سواء تلِفَ المالُ بنفسه أو بإتلاف السارق قبل القطعِ أو بعده[٣]، **والمعتمد** أن القطع واجبٌ بالاتفاق، والكلامُ

---

(١) كتب قبالة هذا الموضع في الأصل: «بلغ العرض بالأصل».

(٢) ينظر: الإقناع، ص١٧٢، والحاوي الكبير، ١٦٥/٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٢٧١/١٧، والوسيط، ٤٨٤/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٩٨/١٢، وتكملة المجموع، للمطيعي، ١٠٢/٢٠، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١٥١/٤، وتحفة المحتاج شرح المنهاج، ١٥٤/٩، ومغني المحتاج، ٤٩٤/٥، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المستوعب، ٣٩٠/٢، والمغني، ١٣٠/٩، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ١٣١/٣.

(٣) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٥٦/٩، وبدائع الصنائع، ٨٤/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٣٠/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١١٣/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٣١/٣، والغرة المنيفة، ص١٦٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤١٣/٥، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٨٣/٢، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٦٢٧/١، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ١١٠/٤، ويشترط المالكية لنفي الضمان أن يكون موسرا،=

في الغُرم وقد جرىٰ سببه؛ بدليل أنه لو سقطت يد السارق بآفة وتعذَّرَ القطع استُوفي الضمانُ، وإنما يستوفىٰ لاجتماع أركان الضمان، وهو كون الشخص أهلًا للالتزام، وكونُ المال متنَفَعًا به متمَوَّلًا، وكونُ صاحبه معصومًا بالدار والإسلامِ، وكونُ الإتلاف خاليًا عن شبهة اليدين والتأويل؛ هذا هو أركان وجوب الضمان وبه استوفي إذا سقطت يد السارق بآكلةٍ، فبقاء يده وقطعُها لا يخِلُّ بركنٍ من هذه الأركانِ، فوجودُه كعدمه، تُحقِّقُه صيغة أخرىٰ، وهو أن الغرم الذي يستوفىٰ لولا استيفاء القطع ينتفي عند الاستيفاء للقطع باستيفاء القطع أو بوجوبه بأصل السرقة باطلٌ أن يسقُطَ بوجوبه، فإنه وإن لم يستوفَ وسقطت اليد بآفةٍ، فالوجوب ثابت لأن الوجوب تَبَعُ الموجِبِ، وطريان تعذر الاستيفاء لا يتعرض لنفي الوجوب؛ لأنه لا يتعرض لنفي الموجِبِ، ولو انتفىٰ الوجوب بتعذر الاستيفاء لبطل البيع إذ اتعذر استيفاء الثمن بموت المشتري مفلسًا ولانْقَلَبَ بيعًا بلا ثمن في الأصل، وكذا علىٰ أصلهم مَن عليه القصاص إذا مات لا ينقلب موجبًا للكفارة، ولو انقلب القتل غير موجب للقصاص بتعذر استيفاء القصاص لانْقَلب موجبًا للمكافأة أو للدية؛ كما اعتقدوه في قتل الأب إذ تجب فيه الديةُ، وهذا ظاهر لا شك فيه، وباطلٌ أن يكون الاستيفاء هو مسقِطَ الغُرم؛ لأن الغرم محله الذمةُ، وسببه إتلافُ المال، والقطع مستوفًىٰ من اليد، فكيف يندفع به؟! كيف؟ ولو ضادَّه لكان اندفاع القطع بالغُرم أولىٰ من ضده من وجهين:

= فإن كام معسرًا سقط عنه الضمان. ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ٢/١٠٨٦، وبداية المجتهد، ٢/٣٧١، وعقد الجواهر الثمينة، ٣/١١٦٩، والذخيرة، للقرافي، ١٢/١٨٨.

أحدهما: أن حق الآدمي أقوىٰ لذلك لا يدفع قطعُ السرقة قطعًا وجب علىٰ يمين السارق بالقصاص مع اتحاذ المحل وتضايقِه عن القطعين، فكيف يدفع غرمًا في الذمة وليس يدفع قطعًا وجب للآدمي في نفس اليد؟!

والآخر: أن القطع شُرع صيانةً للحقوق والأملاك، فكيف يبطل فائدة عصمتها وفائدتُها الغُرمُ فيكون قد عكَّر عليها بالإبطال؟! وهذا علىٰ أصلهم أقوىٰ؛ لأن الجناية علىٰ حق الله علىٰ التمحض لا يصلح لأن يكون سببًا لوجوب العقوبة في الدنيا، وإنما يوجب جزاءً في الآخرة، وتجب العقوباتُ في الدنيا لصيانة حقوق الآدميين ودفْعِ الضرر عنهم، فكيف يُشرع القطع علىٰ وجه يُبطِلُ عصمته ويُضيِّعُ ماله/؟! ويقال له: إنك ستنتفع به في مالٍ آخر بعد هذا؛ فربما لا يُسرَقُ وينتفع به جيرانُك في المستقبل؛ وهذا مما يضحك منه العاقلُ؛ أن يفوت ماله ومعيشته في الحال قطعًا علىٰ توهُّمِ ألا يُسرق بعده، وقد يُسرق مرة أخرىٰ، فكم تكررت السرقة في الإسلام مع تقدم القطع! فكيف يُدفَعُ ملك محققٌ دفعًا قطعيًّا بتوهُّمِ صيانة مالٍ سيكون في المستقبل صونًا ظنيًّا؟! ويُلَبَّسُ علىٰ العاقل ويقالُ: هذا نفعٌ لك؛ فهو بالبديهة يدرك نقيضه.

١/٣٦٧

* **فإن قيل**: المانع من الجمع قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[1]؛ جعل مجرَّدَ القطع كلَّ الجزاء، فلو ضُمَّ إليه الغرم لصار القطعُ بعضَ الجزاء.

والجواب من وجوهٍ؛ **الأول**: أنه جعله جزاءً، فهو جزاءٌ، فأما كونه كل الجزاء فليس فيه تعرُّضٌ له؛ وهو كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (٣٨).

﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[1]، وليس يلزم من هذا نفيُ القصاص.

الثاني: هو أنَّا نقول بموجبه إذا فِعْلُ القطعِ جزاءُ الكسب، وهو الفعل، والغُرم بدل المال لا بدلُ الفعل.

الثالث: هو أنهم قالوا: لو أخذ منديلًا في الحِرز وشقَّه بنصفين ثم أخرجه، يلزم القطعُ وأرش نقْصِ الشقِّ، ولو أخرجه أولًا ثم شقه أو أحرقه لم يلزمه شيء مع القطع، فإن جاز أن يقالَ: القطع جزاءُ الإخراج والغرم جزاءُ الشقِّ، أمكن مثلُ ذلك في الشق المتراخي عن الإخراج والإحراق المتراخي عنه، وهو قاطع لا جوابَ عنه.

❊ **فإن قيل**: إذا كان القطعُ جزاءَ الكسب والفعلِ، صار الفعل كالمنعدم، فيبقىٰ فواتٌ محضٌ من غير فعلٍ من جهته، فلا يصلح أن يكون سببًا للضمان.

❁ **قلنا**: إذا جرىٰ الإتلاف بعد الإخراج ينبغي أن يجب الضمانُ؛ لأنه تجدد سبب آخرُ، والخلاف في الكل واحدٌ.

ثم نقولُ: الفعل من حيث إنه معصيةٌ قوبل بالجزاء، ومن حيث إنه تضمَّنَ تفويتَ يد المالك أوجب الضمانَ بدلًا عن اليد المفوَّتة؛ كالغاصب بالقهر يُعزَّرُ ويلزمه الضمانُ، والتعزير لمعصيته بالفعل؛ إذ لو أخذ قهرًا علىٰ ظن أنه ملكه لم يجز تعزيرُه، ولكن فعل الغاصب معصيةٌ وتفويتٌ، فالتعزير جزاء المعصية، والضمانُ بدل اليد الفائتة بالمعصية، فكذلك السرقة معصية متفاحشة قبيحةٌ، فهي من وجهِ كونِها فاحشةً محظورةً توجِبُ القطع، ومن وجه كونها تفويتًا ليد المالك يعتبر فعلًا مطلقًا منفكًّا عن وصف المعصية لا

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٩٣).

باعتبار وصف المعصية لإيجاب ضمان البدل، ومهما تعدد الوجه المعقول تعدَّدَ الحكمُ، كيف والمصلي في الدار المغصوبة أفعالُه في كل حالةٍ متحدةُ الذات؟! فإنه إما حركة وإما سكونٌ، ثم تيك الحركةُ الواحدة في كل حالة طاعةٌ وقُربةٌ، وهي بعينها معصية وموجبة للغرامة، ولكن لم يُنظَرْ إلىٰ اتحاد الفعل ونُظِر إلىٰ تعدُّدِ وجه الاعتبار، وقيل: هذه الحركة بعينها تضمَّنَتْ كونًا في دار الغير وأداءً لهيئة الصلاة، فمن حيث إنه كَونٌ في دار الغير محظورٌ، ومن حيث إنه مصوَّر بهيئة الصلاة طاعةٌ.

❊ **فإن قيل**: يتصور غاصب ليس بمصلٍّ ومصلٍّ ليس بغاصبٍ، فهما/ قضيتان متعددتان، ولا يتصور سارقٌ ليس آخذًا مالَ الغير، فصار فوات يد الغير ركنًا لتصور السرقة، فدخل في اعتبار السرقة، فلو اعتبر مرة أخرىٰ لتكرَّرَ اعتبارُ الشيء الواحد مرتين، ولو جاز هذا لجاز أن يقال: الغاصب إذا غصب ثم أتلف يلزمه ضمانانِ؛ ضمانٌ بالغصب؛ وهو تفويت اليد، فإنه موجب للضمان لو أَبِقَ العبدُ ولم يُتلِفْ، وضمانٌ بالإتلاف، ولكن قيل: صار حق الغير محسوبًا في أحدهما، ولا يمكن أن يُجعَلَ الآخرَ سببًا دون مراعاة حقِّ الغير، فلا يُعتبرُ مرةً أخرىٰ ما دخل في الاحتساب الأول.

[٣٦٧/ب]

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنه لا فرق بين مسألتنا وبين الصلاة في الدار المغصوبة؛ فإن الصلاة عبارة عن حركات وسكَناتٍ، ويجمعها الأكوان، ونعني الكونَ المخصصَ للجوهر بالمكان، فلا يتصور صلاةٌ إلا بكونٍ في مكانٍ، والكونُ في المكان ها هنا معصية، وهو أيضًا طاعة من وجهٍ، فإن زعم الخصمُ أنه

لا تتصور الصلاةُ إلا بكَونٍ في المكان، ولكن تتصور في غير هذا المكان المعيَّنِ الذي هو غصبٌ، فيقابله أن السرقة لا تتصور دون التفويت مطلقًا، ولكن يتصور دون التفويت علىٰ هذا الرجل الذي فيه الكلام بعينه، فإن أُخذ عموم وصف التفويت ها هنا فليؤخذ عمومُ وصف المكان ثَمَّ، وإن أخذتم خصوص المكان المعين حتىٰ تستغني الصلاة عنه فليؤخذ خصوصُ المال المعين حتىٰ تستغني السرقةُ عنه بالوقوع في مال آخرَ؛ كما تستغني الصلاة عن ذلك المكان، ولكن بالوقوع في مكان آخر.

الجواب الثاني؛ وهو الأصح: أن التفويت مهما قَبِل الانفكاك عن السرقة فقد تبيَّن الانفصال والتعدُّدُ، وإن لم يقبل السرقة الانفكاكَ عن تفويت يد الغير، فإن ما ثبت فيه الاتحاد لا يقبل الانفصالَ لا من الطرفين ولا من أحد الطرفين، وهذا كما أنَّا نعلم أن القصد إلىٰ الشيء غيرُ العلم به؛ إذ قد يعلم الشيء ولا يُقصَدُ، ولا يتصور أن يقصدَ إلا ويعلمُه، فهما متلازمان من أحد الطرفين متقاطعان من الطرف الثاني؛ هذا من حيث المعقولُ، وحظ الفقه من هذا أن فوات اليد اعتُبر مرةً شرطًا ليتصور الفعل بصورة السرقةِ ويصيرَ فاحشةً قبيحةً محظورة مؤكَّدَةَ الحظر، فيجب القطع جزاءً علىٰ الفعل القبيح الذي شرطُ قُبحِه اشتمالُه علىٰ فوات يد الغير، واعتبر مرةً أخرىٰ مبدلًا للضمان؛ فإن الضمان بدلٌ عن اليد الفائتة، فيكون في هذا الاعتبار ركنًا مقصودًا يقابله الواجبُ، وفي الأول شرطًا منفكًّا عن المقابلة بل يكون شرطًا لحصول الوصف في الفعل المقابل، وبهذا يفارق تكرير الضمان في المغصوب المتلف؛ فإن وجه الاعتبار في الموضعين بطريق المقابلة، والمقابلُ في الموضعين واحدٌ، والمستحقُّ واحدٌ.

وعلىٰ الجملة لو صرح الشرع بأن السارق عاصٍي ومفوِّتٌ، فالقطع يجب عليه لله لعصيان أمر الله، والضمانُ يجب بدلًا عما فوَّته، لكان الكلامُ منظومًا ولم يكن عدولًا من العقل/، ولا خروجًا عن العقل، ولو أوجَبَ ضمانين لمال واحد لكان ذلك عدولًا عن العدل وزيادة علىٰ المثل لا يفهم وجوبُه إلا بطريق العقوبة، وهو أن يجعل أحدهما عقوبة علىٰ الفعل والآخرُ بدلًا؛ فإن بدلَين لمثلٍ واحد عدولٌ عن المعقول من قضية البدلية[1].

٣٦٨/أ

❊ فإن قيل: السارق عاصٍ من حيث إنه جانِي علىٰ حق الآدميِّ، أو من حيث إنه جانِي علىٰ حق الله، فإن كان من حيث إنه جانِي علىٰ حق الآدمي فهو باطلٌ من وجهين؛ أحدهما: أنه يلزم كون القطع حقًّا للآدمي؛ إذ يستحيل أن يجب الحقُّ لله بالجناية علىٰ الآدمي؛ كما يستحيل أن يجب للآدمي بالجناية علىٰ حقِّ الله.

والآخر: أنه إذا كان محرَّما لحق الآدمي فلا يكونُ محرمًا لعينه؛ بل

(١) لا مشاحة أن الإنسان قد يعلم الشيء وهو لا يقصده، وأنه لا يجوز أن يقصده دون أن يعمله، وإنما المنع الوارد علىٰ كلام المصنف ﷺ في جَعْله الأخذ شرطًا منفكًا موجبًا لكون الفعل فاحشةً توجب القطع من الفاعل، وجعله نفسه ركنًا لإيجاب الضمان علىٰ الآخذ، ثم جعل المقابل في الموضعين واحد، والحقيقة أن المقابل ليس واحدًا، فإن الأخذ الذي يعد شرطًا لكون الفعل موجب للقطع وَرَد علىٰ محل غير المحل الذي كان الأخذ فيه ركنًا للضمان، فإيجاب الضمان في الأخذ لا يكون في محل المال المسروق، بل في غيره من المحال، أما كونه ركنًا هنا فهو محل النزاع، وليس يلزم الحنفية هذا الطريق لاعتبار أن المحل المراد هنا لا يمثل الأخذ فيه سوىٰ هتك حرمة واحدة توجب القطع حقًّا لله تعالىٰ فقط، فبان الانفصال هنا، والطريق إلىٰ غير ذلك يلزم منه مقدمات أخرىٰ تدور حول إيجاب الضمان في هذا المحل.

يكون مباحًا لعينه محرَّمًا لغيره، ومثل ذلك لا يصلح لإيجاب العقوبات المحضة؛ إذ شبهة الإباحة كافية في إسقاط الحدود، وإن وجب بالجناية علىٰ حق الله فالحق في المحل واحد، فينبغي أن يُقَدَّرَ انتقاله إلىٰ الله حتىٰ يكون جانيًا علىٰ حق الله، وإذا انتقل إلىٰ الله لم يبق للآدمي حق معتبرٌ، فلا يستحق بإتلافه الضمانَ؛ كما لا يستحق بإتلاف الخمر؛ لأن العصمة انتقلت إلىٰ الله؛ إذ وجب الحدُّ عند إتلافه بالشرب لله.

والجواب: أن نقول: هذا الكلام في غاية الفساد، ولكثرةِ مداخل الاعتراض عليه قد يتحير المعترضُ ويضطرب كلامه، ونحن ننبِّهُ علىٰ بعض وجوه الخلل فيه.

الأول: هو أنا نقول: بِمَ تنكرون علىٰ من يقول: إنه عاصِي للجناية علىٰ حق الآدمي بالتفويت، ولارتكابه نهيَ الشرع في السرقة؟ وقولهم: إنه لا يعصي إلا بالجناية علىٰ حق الله؛ فجهالةٌ؛ إذ الجناية علىٰ حق الله لا تتصور، فلا يفوت علىٰ الله أمرٌ، ولكن المعصية لله مخالفةُ أمره وارتكابُ نهيِه، والسرقةُ محرَّمةٌ في عينها ومحرَّمةٌ لغيرها، وهو تفويت ملك الآدمي.

أما تحريمها لغيرها فهو القدر الذي يثبت من التحريم في الغصبِ، وأما تحريمُها لعينها فبما تميز به عينُ السرقة من القبح واللؤم وما فيه من الرذالة والتفاحش الذي تنفرُ الطباعُ عنه، ويترفَّعُ الكرام وذو المروءات من التلطُّخِ به، وإن لم يمنعهم وازعُ الشرع، ولذلك إذا نُسِب الكريم إلىٰ السرقة تعيَّر به، ولو نسب إلىٰ أخْذِ المال ظلمًا وقهرًا ربما يتبجَّحُ به، والمستقبحات العرفية يَرِدُ الشرع بالزجر عنها وتحريمُها، فأهمُّ مقاصد الشرع حَمل الخلق

علىٰ محاسن العادات، وكفُّهم عن الرذائلِ والقبائح المستقبحة في الاعتقادات، ولسنا نعني بقبيح العقل وإنما نعني به اطِّرادَ العادة حتىٰ لا ينسُبَ إلىٰ مذهب الاعتزال مَن لا يطَّلِعُ علىٰ حقيقة هذا الكلام، نعم لا يتفاحش صورة السرقة عرفًا ولا يعد لومًا قبيحًا إلا إذا صادف ملك الغير؛ فإنه إن صادف ملك الآخِذِ أو ملك الغير بإذنه لم تَتصورْ بصورة السرقة؛ فهذا لا يخرجه عن كون السرقة محرَّمةً في عينها من غير أن ينقل العصمة والتقويم في المحل إلىٰ الله تعالىٰ.

[٣٦٨/ب] **الجواب الثاني**: هو أنَّا نقول: مهما كان ملكُ المسروق باقيًا في العَيْنِ/ المسروقة، فقولُ القائل: انتقل الحق أو التقوُمُ أو العصمة إلىٰ الله؛ كلامٌ لا يُعقَلُ، فإن التقوُمَ ليس وصفًا للعين؛ إنما هو عبارة عن وجوب القيمة علىٰ المتلِفِ، فكيف يقالُ: وجوب القيمة انتقل إلىٰ الله؟! ومن تخيل التقوُمَ وصفًا للمحل فهو كمن يَتخيَّلُ وجوبَ القصاص والقطع وصفًا للمحلِّ الذي يقابله القصاصُ؛ لا فرقَ إلا أن الفقهاء أوجزوا اللفظَ فعبَّروا عن وجوب القيمة بالتقوُمِ إيجازًا، ولم يُعَبِّروا عن وجوبِ القصاص بالتقصُّصِ، وعن وجوب القطع بالتقطُّعِ، وعن وجوب الضمان بالتضمُّنِ، وإلا فلا فرق بين اللفظين، فإن زعم الخصم أن التقوُمَ عبارةٌ عن وجوب القيمة ولكنه بسبب وصفٍ في المحل فلذلك الوصفُ هو المنتقلُ.

۞ قلنا: وذلك لا يُتصور انتقالُه؛ فإنه عبارة عن كونه منتفعًا به طاهرًا، وفي الطعام عن كونه مأكولًا، وفي الثوب عن كونه ملبوسًا، وهذا لا يُعقَلُ انتقالُه، فبهذا الوصف صار متقوَّمًا، يبقىٰ كونُه متقومًا لهذا الشخص، وعلتُه

هذه الأوصافُ مع كونه مملوكًا لمن هو معصومٌ بالدار أو بالإسلام، والملك لم يتنقل فإنه لو باع من السارق صَحَّ بيعُه، وكونُه في دار الإسلام كيف ينتقل؟ أو كونه مسلمًا عارفًا بالله كيف ينتقل؟ ولولا العادة الجارية بالتساهل في الفقه والتكاسل عن البحث لما انطلق بمثل هذا الكلام لسانُ الفقهاء

وكذلك إن قالوا: العصمة انتقلت إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأن العصمة ليس وصفًا في المحلِّ؛ إنما هو عبارة عن تحريمِ الشرعِ أَخْذَه، فكيف يُقَدَّرُ فيه الانتقالُ؟ وعلةُ العصمة هي الأوصافُ المعدودة في المحلِّ، ولا يتصورُ فيها الانتقالُ أصلًا.

❊ **فإن قيل:** مثاله انتقال العصمة في الخمر إلىٰ الله.

۞ **قلنا:** المثال أدلُّ علىٰ الجهالة من أصل المسألة، والاستحالة فيهما واحد؛ بل معناه: أن العَصير كان مالًا باعتبار كونه طاهرًا منتفعًا به، فإذا اشتد بطلت طهارتُه وانعدم انتفاعُه بمنع الشرع، فصار كما لا منفعةَ له، فبطلت ماليتُه بهذا الطريق، ولا يضمن إلا منتفَعٌ به شرعًا، وهو غير منتفعٍ به؛ هذا معنىٰ سقوط الضمان، وهو معقولٌ، ومعنىٰ وجوب الحدِّ أن الشرع حَرَّم شُرْبَه وعاقب من خالف أمرَه وشَرِبَه، لا بأن يقالَ: ثبت لله حقٌّ في عين الخمر وعصمٌة، ولو ثبت فيه حقٌّ لوجب الحدُّ بإتلافه بالإراقة بل الإتلافُ بالإراقة والشربِ محرَّمٌ، والعقوبةُ زَجْرٌ عن الفعل المحرَّمِ، فأين هذا من تقدير انتقال عصمة إلىٰ الله؟!

❊ **فإن قيل:** علىٰ الجملة يعقل أن يثبت لله حقٌّ في شيء كما ثبت في الآدمي وثبت في الصيد، فقد ثبت في المال.

❁ قلنا: ثبوته لا يوجب نفيَ حق الآدمي، وإنما تطلبون الانتقال، وانتقالُ حق الآدمي إليه غيرُ معقولٍ إذا لم يُرِدْ بالحق الملك والعصمة والتقوُّم وجواز التصرف، وكل هذا لم ينتقل ـ أعني الملك وجواز التصرف ـ ولم يعقل انتقالُه ـ أعني التقوُّمَ وعلتَه والعصمةَ وعلَّتَها.

الجواب الثالث: أن هذا الكلام بيِّن التناقُضَ لأنهم جعلوا وجودَ حق الآدمي شرطًا، فإنهم قالوا: لا تتصور سرقةٌ إلا بالجناية علىٰ حقِّ الآدمي، فحقُّ الآدمي/ صار معتَبَرًا مرةً في نفس السرقة، ثم قالوا: يزول حقُّ الآدمي إلىٰ الله[1]. ٣٦٩/أ

فنقول: إنه يزول قبلَ السرقة أو بعدها أو معها، فإن كان يزول قبلها فالسرقة يصادف حقَّ الله لا حقَّ الآدمي، وكلُّ سرقةٍ لم تصادف مالًا معصومًا لآدمي لا توجب القطعَ، ولا تكون سرقةً كسرقة الخمر، وإن زال الحقُّ بعد السرقة فقد صادف السرقة محض حقِّ الآدمي، وطريان حق الله بعدها لا يجعل ما مضىٰ من السرقة محرَّمًا في عينها، ولم يصادِفْ حق الله وإن صادف حقَّ الآدمي.

---

(١) لا معارضة بين كون الحد في السرقة لله تعالىٰ، وأن شرط إقامته الاعتداء علىٰ حق آدمي؛ لأنه ما من حق لآدمي إلا ولله حق فيه، بلا عكس، فقد يوجد حق لله تعالىٰ خالصًا وليس فيه حق لآدمي، والمعول في تصنيف نوع الحق هو قدر الآدمي علىٰ إسقاطه، يقول القرافي: «ونعني بحق الله المحض أنه لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالىٰ وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلىٰ مستحقه، فيوجد حق الله تعالىٰ دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد الا ويوجد فيه حق لله تعالىٰ، وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد، وكل ما ليس له إسقاطه فهو الذي نعني بأنه حق الله تعالىٰ». ينظر الفروق، ١٤١/١. والمكلف لا يسعه إسقاط الحد عن السارق بعد رفعه إلىٰ الإمام، فظهر أن الحق فيه لله تعالىٰ.

وإن قالوا: زال حق الآدمي مع السرقة مقرونًا بها لا قبلها ولا بعدها؛ فيقع ثبوت حق الله مقرونًا بوجود السرقة، ويكون حقُّ الله مشروطَ البقاء إلىٰ وجود السرقة، فينتفي بالسرقة كما ينتفي السوادُ بالبياض، فيكون وجود البياض متصلًا بعدم السواد لا قبل العدم ولا بعده، وهذا أيضًا فاسدٌ؛ فإن حالة السرقة إذا انفكَّ حق الآدمي لم تكن السرقة مصادقةً حقَّ الآدمي، فتكون الجناية مصادفة للحق الذي لاقاه حالةَ وجودِها، وما انعدم قبل وجود السرقة فلا ملاقاة بين السرقة وبينها، فكيف يكون جنايةً عليها؟! بل يكون جنايةً علىٰ محض حق الله، فبطل قولهم: إن مصادفةَ السرقة حقَّ الآدمي شرطٌ لتصوُّرِه، وبقي وجودُ حق الآدمي قبل وقوع السرقة شرطًا، فليجب القطع بجنايةٍ علىٰ حق الله المقارن لوجود السرقة التي صافته السرقةُ بجنايتها، والضمان في مقابلة ما فات من حق الآدمي قبيل السرقة، فإنه وإن تقدم عليه فهو منسوب إليه؛ كما أنه إذا أعتق عبدًا عن غيره عند قوله: أعتِقْ عبدَك عني، يُقدَّرُ حصول الملك قُبيلَ قوله: أعتقتُ؛ بسبب قوله: أعتقتُ، فيكون بقوله: أعتقتُ ـ وهو فعلٌ واحدٌ ـ موجدًا للعتق وللملك قبله، فبإيجاده الملكَ قبله يستحق العِوَضَ، وبإيجاد العتق يكون ممتثلًا لوكالة المستدعي فيه.

الجواب الرابع: هو أنه لم يبعد أن يكون السارق جانيًا علىٰ حق الآدمي ومخالفًا بسببه أمرَ الله كالغاصب، ولكن يتغلظ التحريم في هذه الصورة، فتتأكد المعصية، فيجب قطع السرقة لله لعصيان أمره، يبقىٰ أنه مباح باعتبار ذاته، وأن ذلك شبهة، فطرْحُ هذه الشبهة أهونُ مِن إبطال الحقوق، فلا نبالي بها لأنها تعُمُّ جميعَ موارد الحدِّ، والشبهاتُ العامة لا تعتبرُ، وهذا كما أنَّ الخمر حلالٌ في أصل الخِلقة، حرامٌ باعتبار عارِضِ صفةِ الشدة، والوصف

العارض لا يقاومُ الوصفَ الأصليَّ في باب العقوبات، ولذلك قالوا: لا يجب القطع فيما أصله على الإباحة، وكذلك الزنى باعتبار كونه حراثةً موجبةً وجودَ الآدميين وتكثيرَهم مباحٌ، حرامٌ من حيث إنه لم يصادفْ محله الشرع، ولكن لا يعتبر ذلك بعمومه كذلك هذا.

الجواب الخامس: ما المانع من أن تكون الجناية على حق الآدمي ويكون القطع لله؟! والأمور كلها لله، فله أن يستخلص الحدَّ/ لنفسه كما له أن يستخلص أملاكَهم وأنفسَهم لنفسه، وكما استخلص الخمر لنفسه وأبطلَ حقَّ الآدمي، وكما استخلص المسروق عندكم لنفسه، وأبطل عصمة الآدمي من غير جناية من المسروق عنه، فلم يبعد أن يبقى الحقُّ في المال له ويستخلص الحق لنفسه. [٣٦٩/ب]

❊ **فإن قيل:** لله أن يفعل ما يريد، ولكن يُحمل مطلق الأفعال على القياس، وليس يليق بقياس الشرع أن يوجب الحقَّ لنفسه بالجناية على حق الآدمي.

۞ **قلنا:** ولا أيضًا يليق بقياسِه أن يستخلصَ الحقَّ في مال الآدمي لنفسه ويبطِلُ تقوُّمُه وعصمتُه من غير جناية منه، ولا تغيُّرِ صفةِ المال في نفسه؛ بخلاف الباغي فإنه أبطل عصمته بِبَغْيِه، وبخلاف الخمر فإنه صار مسكرًا مشوشًا للعقل الذي هو ملاك التكليف، فإبطالُ عصمته خارجٌ عن القياس، فإن قالوا: ولكِنْ صِرْنا إليه بالنصِّ الوارد في إيجاب القطع، وتَرْكُ القياس بالنص جائزٌ.

۞ **قلنا:** فاتركوا القياس من الوجه الذي ذكرناه بالنص والإجماع؛

فإن الإجماع منعقد علىٰ أن القطع حقُّ الله، وأن حق الآدمي وقيامه شرطٌ للسرقة، وكل واحد مخالفة للقياس، فما الذي يمنع عن هذا ليتوصلوا به إلىٰ تقرير قياس في نفس القطع؟! وهو أنه لا يعكِّرُ علىٰ شرطه، وهو المقصود بالصيانة بالإبطال، وكلُّ حكمة ذكروها لإبطال العصمة واستخلاصها بالمال لله يمكن ذكرُه وقلبُه عليهم في استخلاصه القطعَ لنفسه؛ إذ لا بد وأن يستخلص لنفسه ما هو للآدمي علىٰ كل مسلكٍ، وهذا جوابٌ قاطعٌ؛ فليُتَأَمَّلْ.

الجواب السادس: هو أنه لو أتلف هذا المالَ غيرُ السارق لم يضمنه للمالك، وقد بطل تقوُّمُه وعصمتُه، وإذا باع من السارق أو غيره لم يلزمه الثمنُ، ولا يقابل بالثمن إلا متقوَّمٌ، وإن جاز أن يفرق بينه وبين الخمر تعليلًا بأن صفة المال لم يتغير في عينه؛ بخلاف الخمر، وإنما نقل العصمة لضرورة إيجاب القطع، فظهر في حق القطع، ولم يظهر في حق البيع، ولم يظهر في حقِّ غيرِ السارق، فينبغي ألا يظهر أيضًا في حق الضمان، فيقال: عصمة انتقلت في حق القطع وبقيت في حق الغرم؛ كما أنها مع اتحادها بقيت في حق البيع، وبقي في غير السارق وإن انتقل في حق السارق، وهذا أيضًا في غاية القوَّةِ.

هذا هو التنبيه علىٰ طرق الاعتراض وليس تنحصر مسالكه لتوافره، ولو بقيت الأفهام علىٰ صفوتها لم تتكدَّرْ بالكلمات المألوفة المنسوبة إلىٰ المعروفين من العلماء الذين تميلُ القلوبُ والأسماع إلىٰ إصاخة كلامهم، فكان الحال يقتضي ألا يُحكىٰ مثلُ هذا الشبه فضلًا عن أن يطوَّلَ الاعتراضُ عليه، ولكن بعد الرسوخ في النفوس لا سبيل إلا الاعتناء بالكشف، والله أعلم.

❁ **مَسْأَلَة: السارق إذا استُرِدَّ منه العينُ المسروقة بعد ما قطعت يمينُه، فإذا عاد وسرقه ثانيًا قُطِع ثانياً**[1]، وقال أبو حنيفة/: لا يقطع إلا إذا سَرَقها من مالكٍ آخر، أو بعد أن دخلته صنعةُ آدميٍّ؛ بأن كان قُطْنًا فغُزِلَ، أو تِبْرًا فطُبِعَ، أو ساجًا فنُجِرَ[2]. **والمعتمد** عمومُ الآية[3]، ولا شك في كونه داخلًا تحت العموم في الكرَّةِ الثانية كما في الأولىٰ، وهذا القدر كافٍ إلىٰ أن يذكُرَ الخَصْمُ ما عنده.

[1/٣٧٠]

فنقول: لولا القطعُ السابق لقُطِع الآن، والقطع السابق في مقابلة الجناية السابقة، وهذه غيرُ الأول، فوجود القطع في حق هذه كالعدم.

أو نقول: لو سَرَق من مالكٍ آخر لوجب الضمانُ، وملكُ هذا معصومٌ، ولذلك يجب الضمانُ بإتلافه، ويجب القطع علىٰ غيره إذا سرق.

أو نقول: لو دخلته صنعةٌ أوجبَ القطعُ، والصَنعة لا تبدِّلُ الملك ولا نفسَ العين، وإنما تُغيِّرُ الصفةَ، فأيُّ تأثير لها؟!

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٣/٣٣٠، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢/٤٩٦، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/١٤١، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٩/١٣١، وحاشية البجيرمي، ٤/٢٠٨، وهو مذهب المالكية. ينظر: التهذيب في اختصار المدونة، ٤/٤٢٨، بداية المجتهد، ٤/٢٢٨، والذخيرة، للقرافي، ١٢/١٩٧، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٣٨، والمغني، ٩/١٢٣، والفروع، ١٠/١٤٦.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٢/٦٥٢، والمبسوط، للسرخسي، ٩/١٦٥، والاختيار لتعليل المختار، ٤/١١٢، وفتح القدير، لابن الهمام، ٥/٣٧٩، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٢/٣٨٦، والدر المختار، ٤/٩٥، والفتاوىٰ الهندية، ٢/١٧٨.

(٣) والمقصود بها قوله تعالىٰ في سورة المائدة من الآية: (٣٨): (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما..) الآية.

❊ **فإن قيل:** السرقة وإن تعدَّدت فالعينُ التي عليها الجناية متَّحِدةٌ، والملكُ مُتَّحِدٌ، فأشبه تعدد القذف مع اتحاد المقذوف.

۞ **قلنا:** وهَلَّا أشبه تعددَ الزنىٰ مع اتحاد المزنيِّ بها إن وقع الاكتفاء بالتمثيل؟! وأما القذف الثاني إن جرىٰ بزِنْيةٍ ثانية وجَب الحدُّ، وإن جرىٰ بعين تيك الزِّنْية فليس قذفًا، ولكنه حكاية لذلك القذف وإعادةٌ له، والكلام يقبل التكرارَ، وينضمُّ الفِقْهُ، وهو أن المقصود بالحدِّ رَحْضُ العار عنه بتكذيبه، وقد ظهر كذبُه، فلا تَعْبيرَ فيه، فيكتفىٰ بالتعزير لأجل تجديد ذلك علىٰ الأسماع، والسرقةُ فعلٌ لا تتصور فيها الحكايةُ والتكرارُ، فالثاني غيرُ الأول من كل وجهٍ، ومقصودُه صيانةُ المال، وحاجةُ الزجر قائمةٌ، ولو أطلق القذف ففيه خلافٌ، وإن سُلِّمَ فلتردُّدِه بينَ الأول وبين زنًا ثانٍ لم يوجب الحِدَّ، فتمثيل السرقة بالزنىٰ بعد اتحاد المحلِّ أولىٰ.

❊ **فإن قيل:** المستهلك هو المنفعةُ، وقد تلاشت، فلا تصادِفُها الجنايةُ الثانية.

۞ **قلنا:** والمفوَّتُ بالسرقة يدُ المالك وقدرتُه واستيلاؤه، وهي تتجدد حالًا علىٰ حال كالمنفعة، فكما أن هذه منفعة أخرىٰ تجددت فيدُ المالك يدٌ أخرىٰ عاد بعَوْدِها العصمةُ حتىٰ كان لا يجب القطع بسرقتها قبل الاسترداد لسقوط العصمة عندهم، والآن عادت العصمةُ ووجوب القطع.

❊ **فإن قيل:** التعلق بالعموم صحيحٌ، ولكِنَّ الحدَّ يسقُطُ بالشبهة، وقد أقمنا الدليل علىٰ أن عصمة هذا المال قد سقط في حق السارق بسبب القطع، فالعصمة وإن عادت بعود اليد ولكن بقاء سبب زوال العصمة مع اتحاد المالك

والعين يكون شبهةً ، والسبب باقٍ ما دام أثرُ القطع باقيًا ، وهو كَوَطْءِ المشتري في زمان الخيار ، فإنه لا يوجب الحد مع عدم الملك ولكن لقيام سبب الملك .

❁ **قلنا:** لا نسلم سقوط العصمة كما مضىٰ ، وإن سلَّمْنا جدلًا ، فإذا عادت العصمة بسببٍ جديد ناسخ لما سبق يضاهي ذلك فسخ الشراء ، ووطء المشتري بعد الفسخ يوجب الحدَّ ، ولو كان ذلك شبهةً لكان شبهةً في حق مالك آخرَ ، وبعد التغير بالصنعة ، ولكان شبهة في حق سارق آخر كما كان شبهةً قبل الاسترداد ، فإنه لو سرق سارقٌ آخرُ من يد السارق/ قبل الاسترجاع [٣٧٠/ب] لا يجب القطعُ لسقوط الشبهة ، وعُذرهم عن هذه المناقضات أضعفُ من أن يُحكىٰ ؛ لأن من يكتفي بما لا حاصلَ له ويسَمِّيه شبهةً لا يعجِزُ عن مثله في هذه الصور ، وأقوىٰ ما يلزم أن المالك لو باع ملكَه ثم سَرَق ما باعه وَجَبَ القطعُ ، والملك السابق والعصمة السابقة له من قبلُ لا ينفعُه له بعدَ انقطاعه ، ولا يكون شبهة ؛ بل لو باع المسروق من السارق ثم سرقه منه قُطِعَ ، وقد كانت عصمته ساقطةً من قبل بسبب القطع ، والقطع بزعمهم قائمٌ لبقاء أثره ، وهو اليد المقطوعةُ ، فلئن كان مصير العين إلىٰ حالةٍ لا يضمنها السارقُ في وقتٍ ما شبهةً في حقه بعد زواله مع أنه لا يضمن له أيضًا ، فكون المال علىٰ حالة يضمن له فضلًا من أن لا يطالب ضمانه أولىٰ بأن يكونَ شبهةً ، وهذا لا جواب عنه .

❊ مَسْأَلَة: يجب القطع على الزوج بسرقةِ مالِ زوجته[١]؛ خلافًا له[٢]،

(١) للشافعية في هذه المسألة ثلاثة أقوال في المال المحرز؛ أحدها: أنه يقطع لأن النكاح عقد على المنفعة فلا يسقط القطع بالسرقة كالإجارة، والثاني: أنه لا يقطع لأن الزوجة تستحق النفقة على الزوج والزوج يملك أن يحجر عليها ويمنعها من التصرف على قول بعض الفقهاء فصار ذلك شبهة، والثالث: أنه يقطع الزوج بسرقة مال الزوجة ولا تقطع الزوجة بسرقة مال الزوج، وقد حكاها المصنف ﷺ في الوسيط، والمروي عن الشافعي ﷺ أنه قال في موضع: لا قطع على زوج سرق من متاع زوجته ولا على امرأة سرقت من متاع زوجها، وقال في موضع آخر: إذا سرقت من مال زوجها الذي لم يأتمنها عليه وفي حرز منها قطعت، وذكر المصنف طريقين في ترتيب المذهب على قولي الشافعي، وهما أنهما على حالين: فالموضع الذي قال: لا يجب عليهما القطع؛ أراد: إذا كان مال كل واحد منهما مختلطًا بمال الآخر؛ لأنه غير محرز عنه، والموضع الذي قال: يجب عليهما القطع؛ أراد: إذا كان مال واحد منهما منفردًا عن مال الآخر محرزًا عنه، والطريق الثاني: إذا كان مال أحدهما مختلطًا بمال الآخر، فلا يجب على أحدهما القطع بسرقة مال الآخر قولا واحدًا؛ لأنه غير محرز عنه، وإن كان مال أحدهما منفردًا عن مال الآخر محرزًا عنه؛ ففيه قولان أحدهما: لا يجب عليه القطع، والثاني: يجب عليهما القطع. وهو ما استظهره المتأخرون. ينظر: الحاوي الكبير، ٣٤٦/١٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٢٨٨/١٧، والمهذب، للشيرازي، ٣٦٢/٣، والوسيط، ٤٦٥/٦، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٧٦/١٢، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٤٨٦، وأسنى المطالب شرح روض الطالب، ١٤١/٤، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج، ١٣٠/٩، وهو مذهب المالكية فعندهم إذا كان كل واحد ينفرد ببيت فيه متاعه فالقطع على من سرق من مال صاحبه. ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ١٠٨٠/٢، والبيان والتحصيل، ٢٦١/١٦، وبداية المجتهد، ٣٧٠/٢، وعقد الجواهر الثمينة، ١١٦٣/٣، وهذا القول رواية عن الإمام أحمد. ينظر: الهداية لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٣٨، والمغني، ١٣٥/٩.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤١، والمبسوط، للسرخسي، ١٨٨/٩، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٢٣/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١١٢/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٢٠/٣، والبناية شرح الهداية، ٣٧/٧، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣٨٢/٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، ٦٢٠/١، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٦٢/٥،=



والمعتمدُ عمومُ الآية.

❊ **فإن قيل:** بالدليل استثني عن العموم الأبُ والابن، وهو جريان التوارث الذي لا يتطرَّقُ إليه الحَجْبُ ينبغي أن يُستثنىٰ الزوج أيضًا.

❁ **قلنا:** لم تكن العلة في استثنائه هذا؛ إذ لا مناسبة له، ولا يلزمنا ذِكْرُ العلة، وإن ذكرنا فهو استحقاقُ النفقة؛ إذ مال واحد معرَّض لحاجة صاحبه عند الجوع، ومن أهم حاجته صيانةُ يده، فهو أولىٰ من الفقر والحاجة إلىٰ الطعام ولا نفقةَ للزوج.

❊ **فإن قيل:** فليسقط القطع عن الزوجة؛ فإنها تستحق النفقة.

❁ **قلنا:** به نقول علىٰ قولٍ، وإن سَوَّينا فما تستحقه عِوَضٌ عن التمكين، سبيله سبيل أجرة الأجير وثمن المنافع، ولذلك يسقط بالنشوز، وتستحق مع الاستغناء بالمال، ويستقِرُّ في الذمة عندنا دَينًا من غير فرضِ القاضي كسائر الديون، فلم يكن ذلك باعتبار الحاجة.

❊ **فإن قيل:** الحرز شرطٌ بالاتفاق، وكل واحد من الزوجين لا يُحرِزُ عن صاحبه، قالوا: ولهذا أسقطنا الحدَّ عن الرَّبِيبِ والرَّبِيبة.

❁ **قلنا:** إن لم يكن محرزًا فلا نوجب القطعَ، وإن كان محرزًا فلا يبقىٰ إلا أن يقالَ: لا يقصد به الإحراز، وهذا لا يختلف في العادة، فقد لا يقصد الإحراز إلا منه، فإن كان لا يقصد، فهو كما لا يقصد به الأخَ والصديق

= وهذا القول رواية عن أحمد، واختيار الأكثرين من أصحابه. ينظر: المغني، ٩/١٣٥، والفروع، ٦/١٣١.

الصَّدوق، والقطع واجبٌ علىٰ الكلِّ.

❊ **فإن قيل**: بين الزوجين نوعُ اتحادٍ يوجبه الشرعُ والعرفُ حتىٰ يعدَّ كلُّ واحدٍ منهما مالَه مالَ صاحبه، قال تعالىٰ: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾[1]، وأراد به الإغناءَ بمالِ خديجة؛ هذا من حيث الشرعُ، وأما من حيث العُرفُ فلا خفاء به[2].

والجواب: أن هذا الاتحاد لا يوجبه الشرعُ ولا يقتضيه العرفُ اقتضاءً مطردًا؛ بل سببُه المَقْتُ بل مستنده المَقْتُ والمِقَةُ، وهو مضطربٌ، فربَّ زوجين متشاحَّينِ علىٰ الفِلس والحَبَّةِ، وهو الغالبُ، وربما يتساهلان، فهو كما يجري من الأخوين والصديقين، وذلك مضطربٌ، فلا يتبعُ، وأما الشرع فلا يوجب هذا الاتحادَ، والمراد بالآية فيما قاله المفسرون الإغناءُ بالعلم والهداية، وإن سُلم ذلك فالمعنيُّ به/: أغنىٰ بمال خديجة؛ إذ وهَبَتْ ماله وسمحت به، [١/٣٧١] وكل زوجة فلا تسمح بذلك، فإن سمحت فأقل أمارته ألا تطالب به ولا تقيم الحجة علىٰ السرقة في مجلس القضاء، فإذا فعلت دلَّ علىٰ ثبوت المضايقة عرفًا، والشرع ليس يوجب المسامحة أصلًا.

❊ **مَسْأَلَة**: البهيمة إذا صالت فدفعَها المصولُ عليه لم يضمَنْها[3]؛

---

(١) سورة الضحىٰ، جزء من الآية (٨).

(٢) كتب قبالة هذا الموضع في الأصل: «بلغ العرض بالأصل».

(٣) ينظر: الحاوي الكبير، ٤٥١/١٣، والمهذب، للشيرازي، ٢٦٢/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٣٦٦/١٧، والوسيط، ٥٢٨/٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٠٢/١٠، وتحفة المحتاج، ١٨٢/٩، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: الكافي في=

خلافًا له[1].

والمعتمد أن الأصل براءة الذمة فشغله بالإتلاف إنما يوجد من نص في المسألة أو من قياس المسألة علىٰ منصوص عليه أو مجمعٍ، ولا نصَّ في نفس المسألة ولا مجمعَ عليه؛ إلا إتلافُ مالٍ لا أذًىٰ منه، وإذا أوجب الشرعُ الضمان بإتلاف مالٍ لا أذًىٰ منه، وليس الإتلافُ دفعًا لأذاه، فلا يكون في معناه إتلافٌ هو دفع الأذىٰ، فمن أراد أن يُلْغيَ هذا الوصفَ المؤثر فعليه الدليلُ.

وتحقيق الكلام بالمناسبة وشهادة الشرع؛ أما المناسبة فواضحة إذ إلزامُ الإنسانِ احتمالَ الأذىٰ من مالِ غيرِه ظلمٌ، ومهما قيد الدفع بشرط الضمان كان ذلك إجحافًا بالدافع وعدولًا عن العدل.

وعلىٰ الجملة فالبهيمة إذا كانت تساوي عشرةَ دراهم مثلًا فلا بد من تخسير عشرة دراهمَ، إما للمالك أو للدافع، فلينظر ما يقتضي العدل، أنقول للدافع: تخسرُ هذا المال بضمانه، أو نقول له: دفعُ الأذىٰ مستحق مجانًا، فإن حصل خسرانٌ لمالك البهيمة فلصِيَالِ بهيمته وأذاها، فأيُّ المنهجين أقربُ إلىٰ الانصاف؟!

= فقه أهل المدينة، ٢/٨٥١، وعقد الجواهر الثمينة، ٣/١١٨١، وجامع الأمهات، ص٥٢٥، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٧٧، والمغني، ٩/١٨١، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/١٥٦.

(١) ينظر: بدائع الصنائع، ٥/٤٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥/٢٩٣، والغرة المنيفة، ص١٦٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣/٨٩، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢/٩٢، ومجمع الضمانات، ١/٤٣١.

وهذا مقطوع به من حيث المناسبة والمصلحة، وكل وصف له مناسبة، فلا يجوز حذفه من محل الإجماع، وأما الشهادة فهي دفع الصيد ودفع الأب ودفع العبد المجنون، فإنه مع تضمن الإتلاف لم يخرج عن اقتضاء الضمان إلا لهذه العلة التي ذكرناها، فلو لم تساعد هذه الأصول لكان الخصم ممنوعًا من قياس إتلاف المؤذي على إتلاف غير المؤذي، فكيف وقد وردت الشهادة؟!

وسبيل تقرير الشهادة أن نقول: إذا صال الأب لِمَ جاز للابن قتلُه، أبسبب جنايته؛ والأب إذا باشر أسباب القتل لا يستبيح الابن قتله، أم بسبب خوفه على نفسه؛ وليس له أن يقتله لخوفه على نفسه ولكنه دافع للأذى؟! وإدخال دفع الأذى تحت الحجر عدولٌ عن العدل والإنصافْ، وميلٌ إلى الظلم والإجحافْ، وكذلك الظبية إذا اقتنصها صيادٌ وأدخلها الحرمَ صار بالدخول تحت يده مضمونًا له، وبالدخول في الحرم مضمونًا لله، ثم إذا صالت سقط الجزاء لله.

وقيل: إتلافُها سببٌ للجزاء بشرط عدم الأذى، ففي حالة الأذى يلتحق بما قبل الدخول في الحرم في حق الجزاء، فكذلك إتلافها سبب الضمان بشرط عدم الأذى، فيلتحق عند الأذي بما قبل الدخول تحت يده من غير فرق.

❊ **فإن قيل:** إذا أبَحْنا القتلَ فقد حصل الدفعُ واندفع الظلمُ، وإنما الكلام في الضمان.

۞ **قلنا:** تقييد الدفع بشرط الضمان هو الإجحافُ المحضُ، ولو جاز

هذا لجاز أن يقال: يجب الضمان بدفع الأب، وإن كان جائزًا، وبدفع الصيد، وبدفع العبد للمجنون؛ فإن جناية هؤلاء لا تصلح للإهدار، وإن صلح لإباحة القتل، وإن منعوا العبد المجنون فرَضْنا فيه وقِسْنا على الحُرِّ المجنونِ/، وفَرْقُهم يبطل بالعبد العاقل، فإنه لا يضمن قطعًا عند الدفع بالصيال. [٣٧١/ب]

❊ **فإن قيل:** فعل البهيمة لا حكمَ لها فهو كالعدم ويبقى الإتلافُ سببًا.

❁ **قلنا:** يبطل بالصيد، وكل ما ذكروه فيه من أن الضمان مقيَّدٌ بشرط عدم الأذى، عارضناهم بمثله ها هنا؛ إذ لا فرقَ، فإن الذمم لا يجوز شَغْلُها بدفع الأذى، ولسنا نأخذ السقوط من فعل البهيمة حتى يقالَ: فِعْلُ العجماءِ جُبَارٌ، ولكنَّا ندَّعِي عدم جريان شاغل للذمة؛ إذ دفع الأذى لا يصلح له، ولذلك نطرد في الجماد، ونقول: لو تزلقت جَرَّةٌ مملوءة بالماء من شاطئ جدار واستوت على رأس إنسان فدفعها وكسرها، لا ضمان؛ لأنه دافعٌ به أذى الجرَّةِ، والإتلافُ المنفك عن دفع الأذى هو سببُ الضمان، والإتلافُ الحاصل ضمنًا لدفع الأذى ليس في معناه، فلا يلحق به، ولعلهم كذلك يقولون في بيض النعامة في الحرم؛ إذا استوى على حدقة المستلقي تحت الشجرة فيدفعه، وكذلك نقول في قطع الشوك المؤذي في الحرم، وفي الشعر الخارج من حدِّ الحادبين المؤذي للحدقتين، فإن كلَّ ذلك دفْعُ أذًى، فتقييده بشرط الضمان اعتبارًا بما ينفك عنه لا وجهَ له.

ولذلك نقول: لو ركب رجلٌ فرسَ غيره وصال على إنسانٍ، ولم يقدر المصول عليه على الدفع إلا بقتل الفرسِ، يضمن في مثله هذه الصورةِ؛ فإن

الأذىٰ ليس من عين الفرس، ولكنه اتخذ إتلاف الفرس وسيلةً له إلىٰ غرضه، نعم يكون كالمكره حتىٰ يرجع بالضمان علىٰ الفارس، فإنه في حكم المكره له، ولهذا نقول: لو أشرفت السفينة علىٰ الغرق وفيه مالُ غيرِه فألقاه في البحر بغير إذنه لتخليص نفسه، جاز وضمِنَ؛ لأنه لا أذًىٰ من عين المال، وقد استفاد به الخلاصَ من شر البحر.

ولا يمكن أن يقال: الأذىٰ من المال بثِقَلِه علىٰ السفينة؛ فإن الثَّقَلَ مشتركٌ بين المال وبين مَن ألقاه فيه، وهو أراد أن يدفع شرَّ البحر عن نفسه، فليس مَنْشَأُ الشر مخصوصًا بالمال.

ولعلهم كذلك يقولون في الصيد إذا كان مع محرم في السفينة ووقعت هذه الواقعةُ، والغرض من هذا المسائل المذهبية أن يُعرف أن مأخذ المذهب ليس مستندًا إلىٰ تحقيق اعتبار اختيار الحيوان وفعله، فإنه جارٍ في غير الحيوان، والمنهجُ في الكل واحدٌ، وهو أن الشرع لم يلحق الإتلاف الدافع للأذىٰ بالإتلاف المنفك عنه في الضمان؛ بدليل الصيد والعبد المجنون والأب الصائل، وكل ما يذكر من علة في هذه المسائل واعتذارٍ فإما أن يمكِنَ قلبُ مثله في مسألتنا، أو نقضُه بضرورة المخمصة، أو يكون ما ذكرناه من العلة المخيلة المصلحية أولىٰ وأخيل منه، فيكون التعليل به أولىٰ، والله أعلم.

وعلىٰ الفقه خرج الأكل في المخمصة؛ لأنه ليس دفعًا لأذىٰ المال، وإنما هو صرف له إلىٰ غرضه، ودَفْعٌ لأذىٰ جوعٍ هو منشأُه، فكان صيد الحرم في المخمصة.

مَسائِلُ السِّيَرِ

الكفار إذا استولَوا على أموال المسلمين لم يملِكوها[1] خلافًا له[2]؛ فنقولُ: نَصْبُ الاستيلاء سببًا للملك لا يعرف إلا من نص في عين المسألة أو قياس على المنصوص، ولا نصَّ في استيلاء/ الكافر على مال المسلم، ولا يبقى إلا القياس، والأصل المجمع عليه هو الاستيلاءُ على مال مباحٍ منفك عن اختصاص ذي حُرمة كالحطب والحشيش والصيد، والْتَحق به مالُ الكافر؛ فإنه وإن اختص به فلا حُرمة لاختصاصه فكان كالمعدوم، ومال المسلم مختصٌّ به، وله فيه اختصاص محترم شرعًا، ولأجله لا يملكه المسلم بالاستيلاء، وإن كان منه صورة الاستيلاء، والمال يقبل ملكه، ولكن الاستيلاء محدَثٌ، فلاختصاصٍ في مالٍ منفكٍّ غير الاختصاص، فإذا لم يملكه المسلم

١/٣٧٢

(١) ينظر: الأم، ٥/٦٥٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٧/٤٩٠، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٠/٢٩٣، واللباب في الفقه الشافعي، ص٣٧٤، وجواهر العقود، ١/٣٨٢، وتكملة المجموع، للمطيعي، ١٩/٤٦٣.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوى، للسغدي، ٢/٧٢٩، والمبسوط، للسرخسي، ١٠/١٤، وبدائع الصنائع، ٧/١٢٧، والفتاوى الخانية، ٣/٣٥٥، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٢/٧٨٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٣/٢٦٠، والغرة المنيفة، ص١٦٨، والجوهرة النيرة، ٢/٢٦٤، والبناية شرح الهداية، ٧/١٨٨، والفتاوى الهندية، ٢/٢٢٥؛ وهو قول المالكية والحنابلة. ينظر: الرسالة، للقيرواني، ص٨٥، والتلقين، ص٢٣٨، والكافي في فقه أهل المدينة، ١/٤٧٣، والمقدمات الممهدات، ١/٣٦١، وبداية المجتهد، ١/٣١٩، وعقد الجواهر الثمينة، ١/٣٢١، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٥٩٣، والمغني، ٩/٢٧٤، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤/١٥٩.

كيف يملكه الكافرُ ؟! والمقصود من الكلام المنع من الجمع.

❊ فإن قيل: الاختصاص عبارة عن العصمةِ والعصمةُ بالدار، وما دام المال في دار الإسلام لا يملك، وإنما يملك عند زوال العصمة بالنقل إلىٰ دار الحرب.

❁ قلنا: سَنُبين فيما بعدُ أن العصمةَ بالإسلام، ولا حاجة إليه الآن، فلسنا نعني بالاختصاص العصمةَ المقوِّمةَ، وإنما نَعني به ما يثبت بالإسلام في دار الحرب؛ إذ المسلم إذا لم يهاجر لا يملك ماله بالاستيلاء، وإن لم تثبت عصمة مقومة عندهم ولكن لأن اختصاصه بالمال محترمٌ بالإسلام، ولذلك إذا أخرج المسلمُ مالَ المسلم إلىٰ دار الحرب لم يملكْه؛ لأن حرمة الاختصاص الذي ذكرناه باقٍ ببقاء الإسلام.

❊ فإن قيل: هذا الاختصاص الذي ذكرتموه إلىٰ تحريم التناول والتأثيم به، وهذا حكم الشرع وخطابه، ولكنه يثبت علىٰ المسلمين ولا يثبُتُ علىٰ الكفار؛ فإن الكفار لا يخاطَبون بفروع الشرع، فهو في حقِّهم كالعدم وإن كان في حق المسلم مؤثرًا.

❁ قلنا: قولُكم: الكفار لا يخاطَبون بالفروع؛ النظر فيه في الجواز العقلي أو في الوقوع الشرعي[1]، فإن نازعتم في الجواز عقلًا فثبوتُه معلومٌ

(١) ومعناه: هل يجوز عقلًا أن يخاطب الله تعالىٰ الكفار بأداء فروع الشريعة، أم لا يجوز ذلك، ولو فرض جائزًا، فهل وقع ذلك أم لم يقع؟ فالذي حمل الصائرين إلىٰ منع ذلك والقضاء باستحالته أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع لكان ذلك خطابًا بتصحيح الفروع، وذلك مستحيل مع الإصرار علىٰ الكفر، وفي تجويز مخاطبتهم بإقامة الشرائع مع تقدير=

بالبرهان القاطع؛ إذ لا يستحيل أن يقولَ الشارعُ للكافر: آمِنْ بالله ورسوله، واجتنِبِ الفواحش من الزنىٰ والسرقة والغَصْب وأمثاله، فيكون الخطاب بالكلِّ دفعةً واحدةً؛ كما يقال للمعطِّلِ: آمِنْ بالله ورسوله، وإن كان الإيمان بالرسول يترتب علىٰ الإيمان بالله، وكما يقالُ: المحدِثُ مخاطَبٌ بالصلاة حتىٰ إذا تركها عُوقِبَ عليها، وإن لم يقدر عليها إلا بالوضوء، ولكن علىٰ أن يأتي بها بعد تقديم الشرط، وكما أن المتوضئ يؤمَرُ بالصلاة وفيها الركوعُ والسجودُ، ولا يتصور الإتيان بالسجود إلا بعد الركوع، ولا يقالُ: يستحيل خطابه بالسجود وهو غيرُ قادرٍ عليه إلا بتقديم غيره؛ هذا في المأمورات التي تترتب علىٰ الإسلام، أما المنهِيَّاتُ فالكلام فيه أظهَرُ؛ إذ فائدتها العقاب عليها عند المخالفة، والزيادةُ في عقاب الكافر إذا مات علىٰ الكفر ممكن إن لم يمكن إيصالُ ثواب المأمورات إليه.

= استمرارهم علىٰ الكفر تجويز تكليف ما لا يطاق وهو ممنوع، وهذا منقوض باعتقاد النبوات واعتقاد صدق الأنبياء ﷺ؛ فإن ذلك غير ممكن فيمن لا يعتقد الصانع المختار، ولا خلاف أن الكفار أجمعين مخاطبون بتصديق الأنبياء ﷺ وإن اقتضىٰ وقوع ذلك تقديم قواعد العقائد في الإلهيات، وكذلك لا يمتنع أن يقال للكافر: صَلِّ، ويتضمن الأمر بالصلاة الأمر بشرطها في الإيمان إذ لا يتوصل إلىٰ فعلها إلا به كما يؤمر المحدث القارئ المدبر بالصلاة ولا يتوصل إليها إلا بعد هذه الشروط الثلاثة.

أما الوقوع فالدليل علىٰ وجود ذلك في الشرع ظواهر الكتاب، وأمثلتها في التعليق قوله تعالىٰ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢ - ٤٤]، فحاسبهم علىٰ الصلاة في الآخرة وهي من الفروع، فإن قيل: أراد تعالىٰ: لم نك علىٰ اعتقاد المصلين، قلنا: إنما يعدل عن الظاهر لضرورة داعية، ولا ضرورة ها هنا لما تقدم من الجواز. ينظر: البرهان، للجويني، ١/٩٢، والمحصول، لابن العربي، ص٢٧، وشرح تنقيح الفصول، ص١٦٢.

وإن قالوا: سَلَّمْنا جواز خطابهم عقلًا ولكن لم يرد الشرع به.

❁ **قلنا:** ونحن لا ندعي أنهم يخاطبون بجميع الفروع كما لا ندعي أن المسافر والعبد والمرأة والمريض مخاطَبون بجميع الفروع، ولكن نتَّبعُ فيه موجب الخطاب في عمومه وخصوصه، فننظر في كل حكم في مداركه، أما تحريم أخْذِ مال المسلم/ فالخطاب فيه عامٌّ؛ قال رسول الله ﷺ: «**لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ**»[1]، وقال: «**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَىٰ ثَلَاثٍ**»[2]، وقال: «**عَلَىٰ الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّىٰ تَرُدَّ**»[3]، فالخطاب فيه عامٌّ، والكافر لا يستحيل خطابه بالفروع كما تقدم، فمن أراد أن يخصص الخطاب فهو المطالَبُ بالدليل، وإلا فنحن نقولُ: كما يحرُمُ علىٰ المسلم أَخْذُ مال المسلم يحرُمُ علىٰ الكافر أيضًا؛ لأن حرمة الاختصاص بالمال سببُه الإسلامُ، فيوجب ذلك ألَّا يُنظَرَ إلىٰ أحوال المتناول، إنما يُنْظَرُ

[٣٧٢/ب]

(١) أخرجه أحمد في المسند، (٢٠٦٩٥)، وابن المنذر في الأوسط، جماع أبواب النكاح، باب: ذكر حق المرأة علىٰ الزوج، (٧٥٦٠)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الغصب، باب: من غصب لوحا فأدخله في سفينة، (١١٨٧٧)، ورواته ثقات. ينظر: البدر المنير، ٦/٦٩٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الديات، باب: قوله تعالىٰ ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، (٦٨٧٨)، ومسلم، كتاب القسامة والمحاربين، باب: ما يباح به دم المسلم، (١٦٧٦).

(٣) أخرجه أحمد في المسند، (٢٠٠٨٦)، والدارمي في السنن، كتاب البيوع، باب: العارية مؤداة، (٢٦٣٨)، وابن ماجه في السنن، كتاب الصدقات، باب: العارية، (٢٤٠٠)، وأبو داود في السنن، كتاب البيوع، باب: في تضمين العور، (٣٥٦١)، والترمذي في السنن، أبواب البيوع، باب: في ما جاء أن العارية مؤداة (١٢٦٦)، والحاكم في المستدرك، (٢٣٥٧)، وقال الترمذي: «حديث حسن»، وقال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد».

إلىٰ الإسلام؛ هذا بحكم عموم النظر إلىٰ أن يدل الدليل علىٰ خلافه.

❊ **فإن قيل**: رجَعَ الفارق إلىٰ حِلِّ التناول وحرمتِه، ولا تأثيرَ لهذا الوصف، فإن الاستيلاء سببُ تحقُّقٍ من الكافر، والمال قابلٌ للملك، وإنما التحريم لحق من المال في يده، فيكون كالبيع في وقت النداء يحرُمُ لغيره لا لعينه، وهذا لا يوجب دفع الملك، ولذلك ثبت الملك للأب باستيلاد جارية الابن، وإن كان حرامًا، ولم يخرج بالتحريم عن الإفادة، فدل أن وصف الإباحة ساقِطُ التأثير.

والجوابُ: أن انفكاك المال عن اختصاص ذي حرمة يوجب تحريمَ التناول لو كان ساقِطَ التأثير لَمَلَكَ المسلمُ مال المسلم بالاستيلاء، وَلَقِيلَ: هو كشراء المسلم في وقت النداء، وكالاستيلاد من الأب المسلم، فدل أن الركن في ثبوت الاختصاص بالاستيلاء انفكاك المال عن اختصاص ذي حُرمةٍ، وأن هذا تحريمُ تمكُّنٍ مِن عين الاستيلاء.

وأما استيلاد الأب فلم نرتِّبِ الملك عليه قياسًا، ولكن حكَمَ الشرعُ به لضرورة مراعاة حرمة الأبوة وصيانةِ نسَبِه عن الضياع، ثم لم نستدِلَّ به علىٰ أنه لو استولىٰ الأب علىٰ مال الابن مَلَكَه، واستيلاد الأب إلىٰ استيلائه أقربُ منه إلىٰ استيلاء الكافر، فكيف شَهِدَ للكافر ولم يشهد له في نفسه؟! فدل علىٰ تباعد المأخذين.

وعلىٰ الجملة إذا كان استيلاءُ الكافر يؤخَذُ من استيلاء المسلم فكيف تقاعد استيلاءُ المسلم عن استيلاء الكافر؟! فلم يملِكُ الكافر ما لم يملكْهُ المسلم؟! ولا فارق إلا التزام خطاب الشرع، وقد سبق الكلام عليه؛ يحققه

أنه لو جاز أن يفرَّقَ بين المسلم والكافر في الثياب والدواب والعبيد، لجاز أن يفرَّقَ في المستولدة والمدبَّرِ والمكاتب، بل في نفس المالك حتىٰ يملكه الكافر بالاستيلاء، ولا يُبالي بعُلقة الحريةِ في المستولدةٍ والمدبرِ والمكاتبِ؛ فإنه من فروع الإسلام، بل لا يُبالىٰ به في نفس المسلم؛ فإن عصمته وحريته قضية الإسلام، وإلا فالكفار يعتقدون في رقابنا ما نعتقد نحن في رقابهم من غير فرقٍ.

ولكن قيل: اعتقادنا حقٌّ واعتقادهم باطلٌ، فكذلك الاعتقاد في المال؛ لأن المال عُصِمَ تابعًا للنفس لإبقاء النفس؛ إذ لا تعيشُ النفس إلا به، فكما استحق المسلم إبقاءَ نفسِه وصونَه من الإهلاك بالرقِّ استحق أيضًا صونَ ماله عن يد الاستيلاء لتبقىٰ به نفسُه.

❊ **فإن قيل:** الخلل في المحل عند الاستيلاء علىٰ الرقاب، وإلا فالاستيلاء سبب صالح، ولكن المحل غير قابل للملك، ولذلك لا يملك/ [٣٧٣/أ] بالبيع.

۞ **قلنا:** لا يقبل الرقُّ حِسًّا، فإن قلتم: إنه حسًّا؛ فمحالٌ إذ إمكانُ استخدام المسلم كإمكان استخدام للكافر، وإن قلتم: لا يقبل حكمًا فلا يقبل في حق المسلمين أم في حق الكفار؟ فإن قلتم: في حق المسلمين؛ فمالُ المسلم أيضًا لا يقبل التناولَ بالقهر في حق المسلمين، ولكن لم يتعدَّ هذا الحكمُ إلىٰ الكفار، فليكن كذلك النفس، وليُخَصَّ منعُ القبول بالمسلم دون الكافر.

وإن قالوا: لا يقبل الرق للكفار؛ ففيه السؤال فكأنَّا ألزمنا عدمَ رقِّ

الرقاب، فقالوا: لا يرقُّ؛ لأنه لا يرقُّ، فلا يرِقُّ حكمًا؛ لأنه لا يقبل، وهو تعبير عن الإلزام بعبارة أخرىٰ، فما وجه الجوابِ؟

فإن قلتم: إنه لصفةٍ في ذاته لا يقبل الرقَّ، وهو كونه آدميًّا مهيَّأً للخطاب وحمْلِ الأمانة، بطَلَ بالكافرِ.

وإن قلتم: إنه لكونه مسلمًا؛ فامتناع الرق بحُكْمِ الإسلام لمَ ظَهَر في حق الكافر؛ وهم لم يلتزموا الإسلامَ ولم يخاطبوا بفروعه؟! فإن جاز ذلك فالإسلام كما عصَم نفسَه عن الرقِّ عصم ماله عن الأخذ بالقهر؛ إذ في كل واحد منهما ذُلٌّ، وإذا قرر ذلك في المدبر والمستولدة والمكاتب كان أقوىٰ؛ لأن منع بيعِها من فروع الإسلام، فدل أنه لا جواب عن الرقاب إذا حاولوا تمييز الكافر عن المسلم في خطاب الشرع.

❊ فإن قيل: الإرقاق جنايةٌ علىٰ الكفر، فكيف تُتَصوَّرُ العقوبة دون الجناية؟!

❁ قلنا: هذا لا يصح علىٰ أصلكم؛ إذ قلتم: الرق ليس بعقوبةٍ[1]، ولذلك لا ينقطع بالموت، ووجوبُ الحرية ينقطع به، وعوَّلتُم علىٰ أن الرق يُضرَبُ علىٰ الصبي بل يثبُتُ في صبي جارية مسلمةٍ من زوج مسلمٍ، فاستدللتم به علىٰ أنه ليس بعقوبةٍ، وأما نحن فجوابنا عنه: أن الكفر هو الذي أسقط حرمة نفسهم ومالهم حتىٰ تعرَّض ليد القهر والاستيلاء، فيملك النفس والمال بالاستيلاء، والقهرُ نتيجةُ سقوط العصمة وبطلانِ حرمة الاختصاص، ويطلانُ

(١) المقرر عند الحنفية أن الرق عقوبة علىٰ الكفر في حال بقاء المسترق عليه. ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٦/٢٤٠، والجوهر النيرة، ٢/٩٩.

حرمة الاختصاص فيهما جميعًا نتيجةُ الكفر وعقوبةٌ عليه، فإذا لم يتحقَّقِ الكفرُ في المسلم كيف يعرَّضُ للذلِّ ويبطُلُ حرمتُه ويُملَكُ مالُه بالقهر والاستخفاف؟!

❊ فإن قيل: حاصل الكلام راجع إلىٰ أن عصمة الإسلام لا يختص بالمسلم بل يتعدىٰ إلىٰ الكافر، وهذا يقتضي وجوبَ الضمان والدية والكفارة بالإتلاف؛ إذ تأثيرُ العصمة في المنع من التعطيل علىٰ المسلم لا في المنع من التحصيل للكافر؛ نعم إن منع التحصيل للكافر فلا لِعَينِ التحصيل؛ بل لما فيه من التعطيل علىٰ المسلم، والكافرُ قادرٌ علىٰ التعطيل بالإتلاف، وفيه إبطالُ فائدة العصمة، والاستيلاء إتلاف في حق المسلم، وحصولٌ في حق الكافر، فإذا لم يمتنع جانبُ التعطيل وفيه فواتُ العصمة؛ فكيف يمتنع جانبُ التحصيل؟!

والجواب: أن نقول: من أصحابنا مَن مَنع ذلك، وحَكَم بوجوب الضمان بالمطالبة به إذا قبلوا الجزيةَ[1]، وامتدت مطالبتنا إليهم، وإن أسلموا فنقضي بالسقوط بالإسلام؛ فإن الإسلام يَجُبُّ ما قبله، وذلك حِذارٌ من أن يكون الإسلامُ منفِّرًا؛ هذا طريقٌ في الجدال.

وإن أسلموا فسبيل الجواب أنه ليس سقوطُ الضمان لأجل فوات العصمة؛ بدليل أنه لو أتلف قبل الإخراج من دار الإسلام لم يضمَنْ/ [٣٧٣/ب]، وإن كان لا يملكه فالاستيلاء في الدار لبقاء العصمة، وكذلك لا يضمن الرقابَ إذا أتلفه، ولم يُسْتَدَلَّ بملك التعطيل علىٰ ملك التحصيل، ولا يجِدُ الخَصْمُ في الرقاب فرقًا بين الضمان وبين التملك إلا أن في التملك ذلٌّ[2]، وليس

(١) ينظر: الوسيط، ٧/٢٩.

(٢) كذا في الأصل مضبوطًا، والجادة: «ذلًّا» بالنصب اسم «أن»، ويتخرج علىٰ أن اسم «أن»=

في عدم الضمان ذُلٌّ؛ لأنه يرجع إلىٰ استصحاب الأصل في البراءة والكف عنهم في المطالبة، وتحصيلُ الملك حكمٌ لهم، وقد يُسلَكُ بفعل الكافر مسلكَ فعل البهيمة؛ فيقال: إتلافه واستيلاؤه كلا استيلاءٍ؛ هذا عذرُه في الرقاب، وهو مشتركٌ، ولو دل الفرق بين الكافر والمسلم في الضمان علىٰ الفرق في الملك لدَلَّ في الرقاب، فسقطت الدلالةُ بهذا العذر الذي هم مضطرون إليه، وهو قريب من قولِه: إن المسلم يضمَنُ خَمْرَ الذميِّ بالدراهم؛ إذ لا ذُلَّ فيه، ولا يضمن بالخمر؛ فإنَّ فيه ذلٌّ[1] علىٰ الإسلام، فيتبين بذلك بُعْدُ المأخِذين.

❊ فإن قيل: نسبتمونا إلىٰ أخذ المسألة بالقياس، فبم تنكرون علىٰ من يأخُذُ بالنصِّ؛ وهو قوله تعالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾[2]، فسمَّاهم الفقراءَ؟! فدل أنه لم يبْقَ لهم مالٌ، وروىٰ حمادُ بن سلمة[3] عن سماكِ بن حربٍ[4]

= ضمير شأن محذوف، ويكون «ذل» مبتدأ مؤخرًا، وتقدم التعليق علىٰ مثله كثيرًا.

(١) كذا بالأصل وتقدم التعليق عليه قريبًا.

(٢) سورة الحشر، جزء من الآية (٨).

(٣) حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة بن أبي صخرة، مولىٰ ربيعة بن مالك بن حنظلة من بني تميم، ويقال: مولىٰ قريش، من أتباع التابعين، الإمام، أحد الأعلام، قال عنه الذهبي: هو ثقة صدوق يغلط، وقال فيه ابن حجر: ثقة عابد، وتغير حفظه بأخرة، وتوفي ١٦٧ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٤٤٤/٧ ـ ٤٥٦، وغاية النهاية لابن الجزري، ٢٥٨/١، وتهذيب التهذيب، ١١/٣ ـ ١٦، وبغية الوعاة، ٥٤٨/١ ـ ٥٤٩.

(٤) سماك بن حرب بن أوس الذهلي البكري، أبو المغيرة الكوفي، طبقته تلىٰ الوسطىٰ من التابعين، قال عنه الذهبي: ثقة ساء حفظه، أحد علماء الكوفة، وقال عنه ابن حجر: صدوق، وقد تغير بأخرةٍ، فكان ربما تلقن، توفي ١٢٣هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٢٤٥/٥، والعبر، ٢٣٦/١، ٢٤٩، ٢٦٣، ٢٩١، وتهذيب التهذيب، ٢٣٢/٤.

عن تميم بن طرفةَ[1]: أن المشركين أصابوا بعيرًا لرجل، فاشتراه رجلٌ من المسلمين فعرفه صاحبه واختصما إلىٰ رسول الله ﷺ فقال: «**إِنْ أَعْطَيْتَهُ الثَّمَنَ الذِي اشْتَرَاهُ بِهِ فَهُوَ لَكَ وَإِلَّا فَهُوَ لَهُ**»[2]، وقيل له يومَ فتح مكة: ألا تنزِلُ في دارِك؟ فقال: «**وَهَلْ تَرَكَ عَقِيلٌ لَنَا مِنْ دَارٍ؟!**»[3]؛ أي: استولىٰ عليها وباعها فلم يَبْقَ لنا.

❁ **قلنا**: أما الآية فلا حجةَ فيه؛ إذ يجوزُ أن يقالَ: غصبه ماله فأفقَره، كيف وقد قال: ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ﴾[4]، فنسب الدار والمال إليهم؟! فدل أنه أراد به الفقرَ بزوال اليد، ولذلك نقولُ: هو فقيرٌ مستحقٌّ سهْمَ الفقراء؛ إذ كان منقطعًا عن ماله بالكلية، وأما الخبر فمرسلٌ؛ هكذا

---

(١) تميم بن طرفة الطائي ويقالُ: المُسْلِيُّ، تابعي، سمع عدي بن حاتم وجابر بن سمرة، وروىٰ عنه سماك بن حرب وعبدالعزيز بن رفيع، مات في سنة الفقهاء وهي سنة أربع وتسعين، وهو صالح الحديث. ينظر: الوافي بالوفيات، ١٠/٢٥٣، وتقريب التهذيب، ص١٤٣، وتهذيب التهذيب، ١/٥١٣.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب الجهاد، باب: المتاع يصيبه العدو، ثم يجده صاحبه، (٩٣٥٨)، وأبو داود في المراسيل، (٣٣٠)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب السير، باب: من فرق بين وجوده قبل القسم وبين وجوده بعده وما جاء فيما اشترىٰ من أيدي العدو، (١٨٧١٦) مرسلًا عن تميم بن طرفة عن النبي ﷺ، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (١٨٣٣) موصولا عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة قال: أصاب العدو ناقة رجل من بني سليم، ثم اشتراها رجل من المسلمين فعرفها صاحبها، فأتىٰ النبي ﷺ، فأمره النبي ﷺ أن يأخذها بالثمن الذي اشتراها به من العدو وإلا خلىٰ بينها وبينه. والحديث فيه ضعف. ينظر: نصب الراية، ٣/٤٣٤، والتلخيص الحبير، ٧/٧٨٣.

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٥٨) باب: إذا أسلم قوم في دار الحرب، ولهم مال وأرضون، فهي لهم، وفي (٤٢٨٢) باب: أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح؟

(٤) سورة الحشر، جزء من الآية (٨).

قاله الأئمةُ، ونُقِلَ عن أبي بكرٍ وسعدٍ: أن المسلم أولىٰ بماله بعدَ القسمةِ وقبلَها مجّانًا بلا ثمنٍ، ومذهب أبي حنيفة أنه أولىٰ به قبل القسمة مجانًا، وهو دليل قاطع علىٰ بقاء الملك؛ إذ ما يوجب بقاءَ حرمته في التخصص به والتقديم علىٰ غيره هو الإسلامُ، وذلك يوجب بقاءَ ملكه، والحاجة بعد القسمة إلىٰ الثمَنِ لعُسْرِ نقض القسمة، ولذلك يوجب في بيت المال، وهو كما لو وقع مستولَدةٌ مسلم في المغانم؛ فإنهم يقولون أيضًا: لا يمكن نَقْضُ القسمة؛ فلا بُدَّ مِن جَبْرِ نصيبِ من وقعت المستولدةُ في حصته وتخليصِها عنه؛ فهذا دليلٌ مستقل في المسألة علىٰ بقاء الملك، وهو نقض علىٰ قولهم: إن حرمة المسلم لا تؤثر في حق الكفار، وقولُه: «هَلْ تَرَكَ عَقِيلٌ لَنَا دَارًا؟!» أي: خَرَبها وأفسَدَها، وذلك لا يدل علىٰ زوال الملك.

مَسْألَة: مِلكُ الغنائم لا يتوقف علىٰ الإحراز بدار الإسلام، ولكن يحصل بمجرد الاستيلاء[١]؛ وقال أبو حنيفة: لا يحصُلُ قبل الإحراز بالدار[٢]،

(١) ينظر: البيان في مهذب الإمام الشافعي، ١٢/٢٠٨، والوسيط، ٧/٣٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٠/٢٦٧، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٩/٢٦١، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٩/٢٦٣، والفروع، ٦/٢٠٧، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/١٩٢، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤/١٦٢.
وحكىٰ الغزالي في الوسيط ثلاثة أقوال، قال: «ونشأ من هذا الخلاف في الغنيمة متىٰ تملك، وفيه ثلاثة أقوال؛ أحدها: أنها تملك بالقسمة بدليل جواز الإعراض، والثاني: أنها بالاستيلاء تصير ملكًا للغانمين لكن علىٰ ضعف كالملك في مدة الخيار؛ بدليل أن من مات من الغانمين قام وارثه مقامه، الثالث: أنه موقوف، فإنه أعرض بان أنه جرد قصده نحو إعلاء كلمة الله تعالىٰ فلم يملك، وإن قسم بان أنه ملك أولا».

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٠/٤٤، وتحفة الفقهاء، ٣/٢٩٨، وبدائع الصنائع،=

ويبتني علىٰ حصول الملك عندنا جوازُ القسمة والبيعِ وجريانُ الإرث عند الموت وحِرمانُ المدَدِ اللاحق بعد الاستيلاء ووجوبُ الضمان علىٰ المتلِفِ، وخالف أبو حنيفة في جميع ذلك/، فنعتمد قولَه تعالىٰ: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[1]، وكون المال غنيمة اسمًا وكونُنا غانمين لا يقف علىٰ دخول دار الإسلام، فيوجِبُ مُطلقُ الكلام إثباتَ حقِّ الخمس لله، وثبوتُ الخمس يدل علىٰ ثبوت الملك في الأخماس الأربعةِ؛ فإنه في مقابلته. [٣٧٤/أ]

❊ فإن قيل: المفهوم من الاغتنام الاستيلاءُ علىٰ مال الكفار، وإلا فالمأخوذ من الكفار في حالة قيام الحرب أو فور الهزيمة يُسَمَّىٰ غنيمةً، ولا يثبت الملكُ فيه لعدم الاستيلاء.

۞ قلنا: لا ننازعكم فيما ذكرتموه من المراد بالاغتنام، ولكن الاستيلاء حاصلٌ ها هنا، وهو الجوابُ عن حالِ فور الهزيمة؛ فإنه إذا لم نُؤْمَنِ العَكْرَةَ[2] لم نَدْرِ أنَّا مغتنمون أموالَهم أم هم مغتنمون؟ فإن حصل الأمن من الكرة حصَل الملكُ.

❊ فإن قيل: الاستيلاء من حيث اليدُ وقَهْرُ الملك قد حصل، ولكن

= ١٢٢/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٤٣/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٢٦/٤، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٧٨٩/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٥٠/٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤٧٨/٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٩١/٥، وهو مذهب المالكية. ينظر: عقد الجواهر الثمينة، ٣٢٠/١، والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، ٣٦٥/٣.

(١) سورة الأنفال، جزء من الآية (٤١).

(٢) عكَر علىٰ الشيء يعكِرُ عكْرًا؛ بالفتح، وعُكورًا؛ بالضم، واعتكر: كرَّ وانصرف، والعَكْرة: الكَرَّةُ. ينظر: تاج العروس، ١١٨/١٣.

من حيث الدارُ لم يحصُلْ؛ فإنا قاهرون يدًا ومقهورون دارًا؛ إذ الدار دارُهم؛ لأنه في محل شوكتهم، وإذا ثبت يدُهم على الدار ثبت على من في الدار وما في الدار، فلم يَتِمَّ الاستيلاءُ من كل وجه.

والجواب: أن قولهم: إنا مقهورون من حيث الدارُ؛ غير معقولٍ؛ إذ الدار أطلالٌ وبقاعٌ، ولا قَهْرَ منها، وإنما المعقولُ قولُهم: إن الدار تحت شوكتِهم، وقد لا نسلِّمُ ذلك ونقولُ: إنا نتملَّكُها إذا قصَدْناها، وإذا لم نقصِدِ التملك لم نملِكْ لا لأن شوكةَ الكفار لم يبطُلْ منها، ولكن للقصد مدخل في هذا الجنس؛ فإذا فرضنا في صورة انتهى الاستيلاء إلى حد لو قصدنا ملكنا الدار فقد دخلت الدارُ أيضًا تحت يدنا، ولا يبقى ما ادَّعَوه، وإن سلمنا صورةً لا تتم الشوكة على الدار، فقصورُ الشوكة عن الدار يوجب منع الملك في الدار لا في المال الذي تثبُتُ عليه اليدُ، وتم القهرُ فيه، فالمال في يدنا حقيقةً، والدار في يدهم وشكوتهم حكمًا.

يبقى قولهم: إن يدهم على الدار يدٌ على ما في الدار وعلى من في الدار؛ فيمتنع تمامُ الاستيلاء؛ فهو تحكُّمٌ؛ لأن لفظ الغنيمة المذكورةِ في الكتاب ليس موقوفًا على ما ذكروه من التحكُّمِ، إنما هو موقوف على الاستيلاء على الغنيمة، وقد حصَلَ، فكَوْنُ المستولي في أرض هي في يدهم تقديرًا لِمَ جعلوه مانعًا؟! ولم اشترطوا أن زوالَه في تمام الاستيلاء على المال؟! وهو كقول القائل: الغاصب في دار المالك لا يضمَنُ؛ لأنه مع المال في يد المالك، فيقالُ: هذا تحكُّمٌ؛ فإن الشيء في يده والدار في يد المالك دون المغصوب.

❊ **فإن قيل:** المال مع الدار وشوكتُنا حاصلةٌ في الحال، والكفار منهزمون؛ فإن لم نملك الدارَ لأنهم قد يعْكِرونَ ليأخذون[1] الدارَ إذا أقمنا، فكذلك يأخذون المالَ إذا أقمنا، وهم في الحال عاجزون عن الدار والمالِ جميعًا، وقدرتُهم متوقعة في الدار والمال جميعًا لو أقمنا، إنما يفارق المالُ الدارَ في إمكان الهرب به ونَقْلِه وإحرازِه بدارِ الإسلام لتندَفِعَ به شوكتُهم، فلْيَبْقَ الملك موقوفًا إلىٰ أن يحصُلَ المعنىٰ الذي به يفارِقُ المالُ المنقولُ الدارَ، وإلا فالكل في موضع واحدٍ وهم في الحال عاجزون عن الكل، فإن انتهىٰ الاستيلاء إلىٰ حد يملك الدار، فيتعين قصدُ تلك الدار وجعْلُها دارَ الإسلام، وعند ذلك نحن نقول/ بالملك؛ فإنه يصير محْرَزًا بدار الإسلام، [٣٧٤/ب] وهذا سؤالٌ واقعٌ.

والجوابُ: أن من الأصحاب مَن لا يفرِّقُ بينَ المال والدار في التملُّكِ ويقولُ: يُملَكُ الدار إن قُصد، ولكن لا يملك لعدمِ القصدِ، والإنصافُ يقتضي أن يجوِّزَ ملك المال عند هزيمة الكفار وإن لم ينتَهِ الاستيلاء إلىٰ حد يمكن تملُّكُ الدار، فعلىٰ هذا نقولُ: الاغتنام يحصل بدخول الغنيمة في أيدينا وتحت إرادتنا علىٰ وجه نقدِرُ علىٰ حفظِها بأنفسنا؛ بحيث لا يبقىٰ للكفار قدرةٌ عليها، وقد صار الأمر في المنقولات إلينا؛ إذ نقدر علىٰ إحراز ما بدار الإسلام، فإذا صار الأمر تحت قدرتنا وولايتنا فهو الاستيلاءُ، فإن القدرة قد حصلت في الحال، وزوالها بعَكْرَتهم، ودفْعُها إلينا وطريقة النقل إلىٰ دار

---

(١) كذا في الأصل؛ بإثبات النون، والفعل في محل نصبٍ بلام التعليل، وحقه حذف النون؛ لأنه من الأمثلة الخمسة، والمثبت جارٍ علىٰ لغة لبعض العرب يثبتون النون مع الأمثلة الخمسة مطلقًا؛ وتقدم التعليقُ علىٰ مثله.

الإسلام كما إذا نقلنا إلىٰ دار الإسلام حصلت قدرتنا، وزوالها بعكرتهم متوقَّعٌ لو أهملنا الأموالَ والدار ولم نحرسْها بسيوفنا، ولكن يقالُ: القدرة حاصلة وتِيكَ عكرةٌ متوقعة، دفْعُها هيِّنٌ علينا، فكذلك القدرة في الحال حاصلةٌ، فإن فُرِض لهم عكرة من بعدُ فدفعها ممكنٌ، وهو أن يُسَدَّ طريقها بالنقل إلىٰ دار الإسلام، وأما دار الحرب فالعكرة عليها متوقَّعةٌ، ودَفْعُها ليس مقدورًا لنا، فلم يكُنِ الاستيلاء تامًّا، والدليل علىٰ حصول القدرة في الحال باليد وفي المآل بدفْعِ عكرتهم بالنقل: أن العبد الكافر إذا الْتَحق بعسكر المسلمين في حال قيام القتال لا يَعْتِقُ، وفي حال تمام الهزيمة يعتِقُ، وكذلك منكوحتُهم، ولو لم نكن قاهرين لم يكن العبدُ بالالتحاق بجندنا قاهرًا ولم يزُلْ مِلكُ مالكِه عنه، ولَكان في يدنا من وجهٍ وخارجًا من يدِنا من وجهٍ؛ كما في حال قيام الحرب.

❊ **فإن قيل:** فإن حصل الملك في الغنيمة في دار الحرب فلِمَ جاز التبسُّطُ في الطعام من غير ضمان ولا ضرورة؟!

❁ **قلنا:** وإن كان العلة هذا فلِمَ لم يجز في غير الطعام والاستيلاء علىٰ الكل واحد؟! فهو استثناءٌ في الطعام؛ لأن الغالب أنه في محل الحاجة ولا يختص بدار الحرب؛ بل يتمادىٰ إلىٰ أن يُلْفَىٰ الأسواق قائمةً في دار الإسلام، وإن سُلِّمَ فذلك لأن دارَ الحرب مظنَّةُ الحاجة في غالب الأمر؛ كما أن السفرَ مظنةُ فَقْدِ الماء، فسقَطَ القضاءُ عند التيمُّمِ فيه دون الحضر إلىٰ غير ذلك من نظائرِه.

وعلىٰ الجملةِ قولُنا فيه قولُهم في التنفيل وقد قالوا: لو نَفَّلَ الإمامُ

سَرِيَّةً ما أصابَتْه من المال، مَلَكُوه في دار الحرب، ثم لهم التبسُّطُ في الطعام.

❊ فإن قيل: فإن حصَل الملكُ، فلِمَ لا ينفُذُ العتق والاستيلاد من الآحاد؟! ولمَ يسقُطُ حقه بالإعراض؟!

❁ قلنا: قولُنا فيه قولكم في التنفيل وفي الغنيمة بعد الإحراز وقبل القسمة، فإن منعوا منَعْنا، وإن سلَّموا سَلَّمْنا، والعذر مشترَكٌ، ولعل العذر هو أن العتق قد يمتنع لحق الغير؛ لا سيما إذا كان الملك ضعيفًا، وحقوق الغانمين ومصلحة القسمة تقتضي ألا ينفذ العتق قبل الإفراز كما أنَّا نمنع عتق الراهن بنوعِ مصلحةٍ جزئيةٍ؛ فهذا وإن كانت شركةً اعتَضَد بمصلحةٍ كلية، وأما/ سقوطُ الحقِّ بالإعراض فهو أن الملك ضعيفٌ؛ إذ السبب غير [١/٣٧٥] موضوعٍ له؛ بل هو لإعلاء كلمة الله، ولا ينصرف إليه إلا بقصْدِ المجاهد، فإذا أعرض فقد أظهر أنه قصَدَ به الجهادَ المحْضَ، فكان السبب في حقِّ كلِّ واحدٍ موقوفًا على ما يُظهِرُ من قصده، فإذا طلب تبين أنه انعقد في حقه للإفادة، فإن أعرض تبيَّن أنه لم ينعقد في حقِّه للإفادة، وهذا جارٍ بعد الإحراز بالدار وقبل القسمة؛ على أنا نقابِلُهم بإسلام الكافر قبل الإحراز؛ فإنه لا يوجب ردَّ المال إليه، ولو لم يكن الملكُ حاصلًا والسببُ تامًّا لكان يُرَدُّ إليه ملكه؛ كما قبل الاستيلاء، وإن أردْنا فرَضْنا الكلامَ في القِسمة وتعلَّقْنا بما روي أنه ﷺ قسَم غنائم بدرٍ ببدْرٍ، وغنائمَ خيبرَ بخيبرَ، وغنائم أوطاسٍ بأوطاسٍ، وكذلك غنائم بني المصطلق[1]، وهذه المواضعُ لم تَصِرْ

---

(١) قال الشافعي في الأم، ٥/٣٠٢: «وذلك أن النبي ﷺ قسم أموال بني المصطلق وسبيهم في الموضع الذي غنمه فيه قبل أن يتحول عنه، وما حوله كله بلاد شرك، وقسم أموال أهل بدر بسير على أميال من بدر ومن حول سير وأهله مشركون، وقد يجوز أن يكون قسمه=

دار الإسلام؛ إذ لم يسكنْها المسلمون، ولا قصدوا تملُّكَها، ولا يصيرُ دارُ الحرب دارَ الإسلام عندهم إلا بإظهار أحكام الإسلام، وبألا يبقىٰ فيها كافرٌ إلا بعهدٍ، وبألا يُتاخِمَ دار الحرب، وهذه الشرائط لم تكن محققة قطعًا.

❊ **فإن قالوا:** روي أنَّ قسْمَ غنائمِ بَدْرٍ بالمدينة.

۞ **قلنا:** لا؛ بل الشافعي أعرَفُ بما جرىٰ في الحجاز، وهو حجازيٌّ كثير

= بسير؛ لأن المشركين كانوا أكثر من المسلمين، فتحول إلىٰ موضع لعل العدو لا يأتونه فيه، ويجوز أن يكون سير أوصف بهم في المنزل من بدر».

وقد عارض أبو يوسف في الخراج، ص٢١٤ ما ذكره الشافعي، فقال: «وقد قسم رسول الله ﷺ غنائم بدر بعد منصرفه إلىٰ المدينة وضرب لعثمان بن عفان ﷺ فيها بسهم، وكان خلفه علىٰ رقية بنت رسول الله ﷺ وهي زوجته وكانت مريضة، وضرب لطلحة بن عبيد الله فيها بسهم ولم يكن حضر الوقعة، كان بالشام، وقسم رسول الله ﷺ غنائم حنين بعد منصرفه من الطائف بالجعرانة، وقد قسم أيضا غنائم خيبر بخيبر؛ ولكنه كان ظهر عليها وأجلىٰ عنها؛ فصارت مثل دار الإسلام، وقسم غنائم بني المصطلق في بلادهم؛ فإنه كانت افتتحها وجرىٰ حكمه عليها وكان القسم فيها بمنزلة القسم في المدينة».

ويؤيد ما ذكره أبو يوسف ما رواه أبو حنيفة في مسنده، (١٢٦) عن ابن عباس ﷺ: أن النبي ﷺ لم يقسم شيئًا من غنائم بدر إلا بعد مقدمه للمدينة.

ويؤيد ما ذهب إليه الشافعي ما رواه البخاري في صحيحه (٢٥٣٩): أنه لما نصر الله نبيه بحنين علىٰ هوازن لم يصنع شيئًا في أمر الغنائم حتىٰ غزا الطائف، ثم عاد ولما يفتح له، إلىٰ أن نزل بالجعرانة، فأتاه هناك وفد هوازن مسلمين داعيين، فخيرهم بين عيالهم وأبنائهم وبين أموالهم، فاختاروا أموالهم، ثم رد ﷺ وأصحابه كل ذلك عليهم.

ومنها ما أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ، (١٣١٣٦): عن محمد بن إسحاق بن يسار قال: ومضىٰ رسول الله ﷺ، فلما خرج من مضيق يقال له: الصفراء خرج منه إلىٰ كثيب يقال له: سير علىٰ مسيرة ليلة من بدر أو أكثر، فقسم رسول الله ﷺ النفل بين المسلمين علىٰ ذلك الكثيب.

البحث عن الأحاديث، وقد روىٰ أنه قُسِمَ ببدر بوادٍ يسمىٰ شعب الصفراء[1]، وإن صح ما ذكروه فلا حجة فيه؛ فإنا نجوز تأخيرَها إذا اقتضت المصلحةُ وهم لا يجوزون نقيضَها.

ثم العجبُ أنهم قالوا: لو قسم الإمام صَحَّ وحصل الملكُ، وحملوا ذلك علىٰ تنفيذِ قضاء القاضي في محل الاجتهادِ، فهلَّا نزَّلوا هذا منزلةَ قضاء القاضي في الحجر علىٰ الحرِّ السفيهِ! فإنهم لم يُنفِذوه، ثُمَّ فِعْلُ رسولِ الله ﷺ لا يمكِنُ أن يُحمَلَ علىٰ الظنِّ والتخمينِ؛ بل يُحمَلُ علىٰ الشرع الثابت باليقين، وقد صَحَّ ذلك من فعله.

مَسْأَلَة: من أسلم ولم يهاجِرْ إلىٰ دار الإسلام فهو معصومٌ وتجِبُ علىٰ قاتله الديةُ أو القَصاصُ، وعلىٰ من أتلف مالَه الضمانُ[2]؛ وقال أبو حنيفة: يحرُمُ قَتْلُه وأخْذُ ماله، ولكن لا يجب الضمانُ، فإن العصمة المقوِّمَةَ تثبت بالدار والمؤثِّمَةَ تثبتُ بالإسلام[3].

---

(١) تقدم تخريجه في الهامش السابق.

(٢) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، ٤٨٨/١٧، والوسيط، ٣٣٢/٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٥٩/٩، وتحفة المحتاج، ٤٥٨/٨، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٥٠٦/٢، ومغني المحتاج في شرح المنهاج، ٥٨/٤، وحاشية البجيرمي، ٥٢٧/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ٤٧٠/١، والفروع، ٢٦٣/١٠.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، ١٠٥/٧، والمحيط البرهاني، ٤٥٧/٧، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٦٨/٣، والغرة المنيفة، ص١٦٨، والبناية شرح الهداية، ٢١٥/٧، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٨٩/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٣٧٣/٨، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٦٥٧/١، وحاشية ابن عابدين، ١٦٨/٤.

والمعتمدُ في إيجاب القصاص والضمان والدية العموماتُ الواردةُ؛ كقوله: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾[2]، وقوله ﷺ: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ»[3]، وكقوله: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّىٰ تَرُدَّ»، «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ»؛ فهذه المدارك عامة لا فرقَ عندنا بين من يخصصها من جملة أقطار الأرض بمكة ومدينة أو العراق أو ديار الإسلام، فالحكم لله، والأقطار بالنسبة إلىٰ الله متساويةٌ.

❊ فإن قيل: قوله: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ» أرادَ به القتيل المعصومَ.

۞ قلنا: وما المراد بالمعصوم؟ إن أريد به من يجب القصاص بقتله فكأنه قيل: أراد أنَّ من يجب القصاص بقتله يجب القصاصُ بقتله، وهو هوَسٌ، وإن أريد بكونه معصومًا تحريمُ قتلِه؛ فهذا محرمٌ القتل.

❊ فإن قيل: فالمرأة الكافرة والصبيُّ داخل العموم لشمول التحريم.

۞ قلنا: لا جرم أُخْرِج عن موجب العموم/ [٣٧٥/ب] بالدليل، فما الدليل الذي يوجب إخراج المسلم؟ فلا بد من تلاوته.

❊ فإن قيل: الدليلُ هو أن العصمة الموثِّمةَ ثبتت بالإسلام، والمقوِّمة

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٤٥).

(٢) سورة الإسراء، جزء من الآية (٣٣).

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الديات، باب: ولي العمد يرضىٰ بالدية، (٤٥٠٤)، والترمذي، في السنن، أبواب الديات، باب: ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو، (١٤٠٦) وقال: «حديث حسن صحيح».

ثبتت بالدار، وهذا لم يحرزْ نفسه بالدار.

۞ **قلنا**: تقسيم العصمة إلىٰ المؤثمة والمقومة أسماءٌ سميتوها ما أنزل الله بها من سلطان، وإنما المفهوم من العصمة المؤثمة تحريمُ القتل، وهو مستفاد من الإسلام كما قالوا، فإنه قال: «**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَىٰ ثَلَاثٍ**»، والعصمة المقومة لا يُفهم منه إلا إيجابُ الدية في مقابلته، وهو مفهوم من قوله: «**فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِئَةٌ مِنَ الْإِبِلِ**»[1]، وهذه نفسٌ مؤمنةٌ، فلو جاز أن يخرج عن عموم هذا بعض المؤمنين لجاز أن يخرج عن عموم قولِه: «**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ**»، وإلا فلا فرق فيجِبُ اتِّباعُ العموم وتَرْكُ التحكم.

❊ **فإن قيل**: الدليل القائم عليه هو أن إيجاب الدية والضمان والقصاص أمور دنيوية والإسلام أعلىٰ قدرًا من أن يُناطَ به أحكام الدنيا الفانيةِ، فيكونُ وسيلة إليها وآلةً فيها؛ بل هو وسيلة الزُّلْفىٰ والقربىٰ عند الله في الآخرة، وإنما يناط تحريمُ القتل فإنه أيضًا يرجعُ إلىٰ الدِّين، وأما الدار فإنها صالحةٌ لأنها جامعة لأهل الشوكة المانعة من أخذ المال المحصِّنة لما في الدار، وبقاءُ المالية في المال بإحرازِه وبإيجاب القيمة تبقىٰ الماليةُ، فنيطت العصمة المقومة بالدار.

۞ **قلنا**: المناقضات علىٰ هذا الكلام أكثر من أن تُحصىٰ، وهو مستقصًىٰ في التعاليق، والقدرُ الوجيز أن قولهم: الإسلام لا يصلُحُ لأَنْ يكونَ

---

(١) أخرجه المروزي في السنة، (٢٣٦)، والطبراني في الأحاديث الطوال، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، ٨/١٠٠.

سببًا لحُطام الدنيا.

فنقولُ: لا يصلح لأن يجرَّدَ له ولا يُرادَ إلا إياه، فإما ألا يصلح لأن يكون الزجر عن إتلافه بالقصاص والدية وعن ماله بالضمان أحَدَ فوائده وتوابعه، فلِمَ والإسلامُ أمر دينيٌّ؟! والدين إنما يقوم بالدنيا، فالدنيا مزرعةُ الآخرة، وما خُلِقَتْ إلا للاستعانة به على الدين، فإذا لم يُعصم على الرجل مالُه تداعى الخللُ إلى دينه؛ إذ به يتفرَّغُ لعبادة الله، ويقوم بالجهاد والحج والزكوات، وينال سائر الدرجات، فصيانة الدنيا بالإسلام إحدى الثمرات التابعة للإسلام لا مقصودُه الأصليُّ، فما وجهُ الاستحالة؟! وإذا جاز أن ينال بالجهاد الثواب في الآخرة والغنيمة في الدنيا، وهي عبادة محضةٌ، لِمَ لا يجوز أن ينال بالإسلام صيانة النفس والمالِ بالضمان؟! فما هذا إلا تحرُّجٌ باردٌ في هدم قواعد الدين أُبْرِزَ في معرِضِ تعظيمه، وأما ما ذكروه مِن صلاحِ الدارِ؛ فهو فاسدٌ لأنَّ حاصل مناسبته يرجع إلى أنها جامعة للشوكة المانعة، فيحصل المنعُ الحسيُّ فيترتب عليه المنع الحكميُّ، فهذا يناسب العصمة الموثمة، فإنه المنع الحكمي.

أما إيجاب الضمان بإتلاف ما منع أهلُ الشوكة من إتلافه، وقد حصَلَ إتلافُه ولم تُفِدِ الشوكة المانعةُ صيانةً له عن الإتلاف؛ فمِنْ أين؟!

ثم هذه الشوكةُ المانعة ثابتة لأهل الحرب في دارِهم، فهلا أوجبت تقويم أموالهم!

❊ فإن قيل: لأن اجتماعهم للمنع محرَّمٌ باطل.

❁ **قلنا**: وعندكم تحريمات الشرع لا يتعدىٰ إليهم، ثم نقول: هذا يرجع إلىٰ اجتماع المسلمين علىٰ الإسلام/ الجامع الذي هو حقٌّ دينيٌّ [١/٣٧٦] أوجب تقويم أموالهم، فقد رجعوا بالآخرة إلىٰ ملاحظة الإسلام، ولكن أظهروه بعبارة أخرىٰ، ثم ما ذكروه يبطُلُ بالمرتد فإنه محرزٌ بالدار، ثم هو علىٰ الإهدار، فإن تقاعد دارنا عن عصمته لخروجه عن أهلية الدار بالردة، فَلْيتقاعدْ عن عصمة الذمي، ولْيتقاعدْ دار الحرب عن إهدار المسلم، فإنه ليس أهلًا لتِيكَ الدار بسبب الإسلام، ولْيتعدَّ إليه حكمُ الدار وإن لم يكن بها؛ كالمسلم إذا انتقل من دار الإسلام إليهم.

❁ **فإن قيل**: الدليل علىٰ سقوط عصمة التقوم أنه لا تجب الدية بقتل مسلم في دار الحرب علىٰ ظنِّ أنه كافرٌ؛ فإن الله تعالىٰ قال: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوٍّ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[(١)]، ولم يتعرض للدية مع أنه تعرض للدية في الآيات السابقة.

والجواب: أن للشافعي في الدية قولين[(٢)]؛ فقد نقولُ: تجب الديةُ،

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٩٢).

(٢) قال إمام الحرمين: «ذكر الأئمة أن من قتل مسلمًا علىٰ زي مشرك في دار الحرب، فلا قود، وفي لزوم الدية قولان، ويمكن أن يقال: لا اختلاف بين الطرق في ذلك، والترتيب أن نقول: إذا اجتمع شيئان، فتجب الدية قولًا واحدًا، وإن فقدا، لم تجب قولًا واحدًا، وإن فقد أحدهما دون الآخر، ففي وجوب الدية قولان.

وبيان ذلك أنه إن علم أن فيهم مسلمًا، واجتمع مع ذلك أنه قصده وقتله، فتجب الدية قولًا واحدًا، وإن حسبه كافرًا، ولو عدم الشيئان جميعًا، فلم يعلم أن فيهم مسلمًا، ولا قصد عينه، ولكن أخطأ السهم إليه، ففي هذه الصورة لا تجب الدية قولًا واحدًا، وإن قصده فقتله جاهلًا، ولم يعلم أن فيهم مسلمًا علىٰ الجملة، ففي وجوب الدية قولان؛ فإن وجد=

وليس في الآية إلا سكوتٌ عنها، والسكوت لا يوجب منْعَ الإثباتِ بدليلٍ آخر، فثبت ذلك بقوله: «**فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ**»، وإن سلَّمنا فسقوط الدية ها هنا من أين يُفهم إضافته إلىٰ دار الحرب؛ وليس في الآية تعرُّضٌ لكون ذلك في دار الحرب أو دار الإسلام؟! بل لو جرىٰ القتال في دار الإسلام ورمىٰ المسلمُ إلىٰ صف الكفار فأصاب مسلمًا يجب إجراءُ الحكم بحكم هذه الآية، فالتخصيص بالدار تحكُّمٌ محضٌ؛ بل مأخذُه اجتنابُ التغليظ بإيجاب الدية وهو متقرِّبٌ إلىٰ الله بالرمي إلىٰ صف الكفار، غيرَ قادر علىٰ الاحتراز بحالٍ من الأحوال، فيبْعُدُ إيجابُ الدية عليه، فمن أين يكون في معناه مَن قتل المسلم قصدًا مع العلم بحقيقة الحال؟!

❊ **فإن قيل**: لو كان معصومًا لم ينتهض العذرُ سببًا في إسقاط الدية؛ فإن الضمان لا يسقط بالعذْرِ، ولذلك يجب مع وجوب الإتلاف في المضطر في المخمصة.

والجواب: أن الدية وإن كانت تضاهي الضمانَ من وجهٍ، فتضاهي العقوباتِ من وجهٍ، ولذلك تختلف صفاتُها في التغلُّظِ والتخفُّفِ باعتبار صفات الفعل، فإن كان عمدًا أوجبت الدية المغلظة والكفارةُ، وإن كان شِبْهَ عمد تطرَّقَ نوعُ تخفيف إلىٰ الدية، وإن كان خطأً محضًا ازداد التخفيفُ، فإن كان واجبًا وقُربةً وانتفىٰ التقصيرُ من كل وجهٍ، لم يبعُدْ أن يقتصر علىٰ

= أحد الشيئين، وهو قصد القتل، وعدم الثاني؛ فإنه لم يعلم أن فيهم مسلمًا، وبمثله لو علم أن فيهم مسلمًا، ولم يقصده في عينه، ولكن أخطأ السهم، ففي لزوم الدية قولان لوجود أحد الشيئين، وهو علمه أن فيهم مسلمًا، ولم يقصده في عينه». ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، ١٧/٤٦١.

الكفارة؛ فهذا أقربُ إلىٰ الخيال من ربْطِه بالدار وليس في الآية تعرُّضٌ للدار، ولا المناسبةُ تشهد له، والله أعلم.

مَسْألة: ما أخَذَه الشِّرْذِمةُ اليسيرة في القتال من أهل الحرب مخمَّسٌ عندنا[1]؛ خلافًا له[2].

والمعتمدُ قولهُ تعالىٰ: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[3].

فإن قيل: لا نسلِّمُ أن هذه غنيمةٌ.

قلنا: حد الغنيمة مالٌ تأخذه الفئة المجاهدة في سبيل الله علىٰ وجه القهر والغَلبة؛ وهذا الحد قد تحقَّقَ فيه.

---

(١) ينظر: الأم، ٢٣١/٩، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٢٠٧/١٢، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٦٠/١٠، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١٩٦/٤، وهو رواية عن الإمام أحمد، وعنه روايتان غيرها، قال الكلوذاني في الهداية، ص٢١٢: «فإن دخل قوم لا منعة لهم دار الحرب بغير إذنه فللإمام أن يأخذ ما غنموه فيجعله في بيت مال المسلمين في إحدىٰ الروايتين، وفي الثانية: يأخذ خمسه ويقسم الباقي بينهم، والثالثة: ما غنموه لهم من غير أن يخمس». والمعتمد في المذهب أنه يخمس كالشافعية. ينظر: المغني، ٤٥٦/٦، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٥٢/٤.

(٢) ينظر: السير الصغير، ص١٤٥، والمختصر، للقدوري، ص١٦٤، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٧٢٣/٢، والمبسوط، للسرخسي، ٧٣/١٠، وبدائع الصنائع، ١١٨/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٤٩/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٣٢/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٥٧/٣، والبناية شرح الهداية، ١٧٧/٧، وفتح القدير، لابن الهمام، ٥٠٩/٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٩٩/٥، وهو مذهب المالكية. ينظر: البيان والتحصيل، ٣٥٢/٣، والتاج والإكليل شرح مخاصر خليل، ٥٨٢/٤.

(٣) سورة الأنفال، جزء من الآية (٤١).

❊ **فإن قيل**: لا نسلِّمُ أنه وُجِدَ الأخذ علىٰ سبيل القهر والغلبة؛ لأن ذلك إنما يكون بشوكةٍ، ولا تُتصوَّر من الطائفة القليلةِ ذلك مع كثرة الكفار، وإنما يفرض منهم اختلاسٌ تعويلًا علىٰ الهرب لا علىٰ الشوكة القاهرة.

◈ **قلنا**: الكلام الآن يتعلق بالتصوير، والقلة والكثرةُ نسبةٌ؛ فالمئةُ قليلة/ بالإضافة إلىٰ الألفِ؛ كالألف بالإضافة إلىٰ عشرة آلافٍ، وكلامنا فيه [٣٧٦/ب] إذا غلبت وأخذت، وهو متصوَّرٌ حِسًّا، وشهد له قولُه تعالىٰ: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1]، والدليل القاطع علىٰ تصوُّرِه أنهم لو خرجوا بإذن الإمام خُمِّسَ ما في أيديهم، وأيُّ شوكة تزيدُ بإذن الإمام إذا كان الإمام منهم علىٰ ألفِ فرسخٍ؟! أو كيف يفوت إمداد الإمام؟! وإن لم يخرجوا بالإذن إذا قدر علىٰ إعانتهم واطَّلَع علىٰ حاجتهم علىٰ الإعانة، فتصوُّرُ الغلبة مع القلة لا يختلف بوجود الإذن وعدمِه عند بُعْدِ الإمام.

❊ **فإن قيل**: الأمر فيه لا ينضبط، وتختلف القلة بالنسبة، وباختلاف صفات الرجال، فجُعِلَ إذن الإمام فيه مردًّا ظاهرًا، فإنه لا ينفذ إلا من يرىٰ فيهم شوكة، فإذا لم يأذَنْ فإن فُرِضَ غَلَبَةٌ فعلىٰ سبيل الندور، فلا تُعتبر؛ كالطائفة القليلة إذا قطعوا الطريق وغلبوا علىٰ الندور مِن غير شوكةٍ؛ فإنهم لا يُحَدُّون لأن غلبتهم نادرٌ، والنادر لا عِبرةَ به.

والجواب: أن قولهم: إن إذْنَ الإمام علامة ظاهرةٌ؛ يبطل بالطائفة الكثيرة إذا دخلت بغير إذن الإمام، فإنه يُخمَّسُ ما في أيديهم، واضطراب النسبة في القلة والكثرة لم يُعتبرْ، فإن جاز أن يقال: نَهْضَتُهم وهم عقلاءُ لا

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (٢٤٩).

تسمح نفوسهم بأن يُقتلوا هَدْرًا ـ سببٌ ظاهرٌ، فلْيُكتفَ به في كل فئة ناهضةٍ؛ إذ لا مردَّ للقلة والكثرة. وأما ما ذكرتموه من أن النادر لا يُعتَبَرُ ـ تحكُّمٌ؛ فإن الطائفة الكثيرة قد يقابلهم أضعافُهم فينذر غلبتُهم، وكذلك إذا كان بإذن الإمام، فإن النذور حاصلٌ، وأما قطْعُ الطريق فهو حدٌّ يناط بمحل التشوُّفِ، وإذا قلت الشوكةُ لم تتشوَّفِ النفوسُ، وانزجر الطباعُ، ففي زاجر الطبع ما يغني عن زاجر الشرع؛ كأخْذِ ما دون النصاب، فإن الطبعَ ينزجر عنه لخسَّتِه مع عِظَمِ الخطر في تناوله، والحدود تتعرضُ للسقوط بالشبهات، وهذه شبهةٌ ظاهرةٌ، وأما الغنيمة فالأصل فيها أن يكونَ الكلُّ لله؛ فإن الجهاد قُرْبةٌ ما جُوِّزَتْ لأجل المال؛ إذ التعرضُ بالروح للخطر بسببِ جَمْعِ الحُطامِ محرَّمٌ، ولذلك حُرِّم الاقتناصُ في مُسْبِعةٍ مُخْطِرةٍ، وإنما جاز لإعلاء كلمة الله، فصرف الخمس إلىٰ حقوق الله ليست بعيدًا عن موضوع الجهاد حتىٰ يحتاط في أخْذِه كما يُحتاط في درء الحدود بالشبهات، فاعتبار هذا بالندور الواقع مع إذن الإمام أولىٰ من اعتباره بقطع الطريق.

مسائلُ الجِزية

مَسْأَلَة: لا تسقط الجزيةُ بالإسلام والموتِ ولا بمُضِيِّ السنةِ ودخول الثانية[1]**؛ خلافًا له**[2].

والمعتمد أن هذه وظيفة مالية حُقت الطِلبة بها على الكافر بإزاء رفقٍ استفاده، فلا تسقط بهذه الأسباب، كالخراج المضروب على أراضيهم.

وحقيقة المسألة: أن الجزيةَ لم يؤخذ منهم مجّانًا من غير مُشارطةٍ مشتركة، ووفاء بموجب الشرط، فلم تتمخَّضَ عقوبةً على جناية الكفر، بل ظهر فيها مشابهةٌ/ الأعواضِ، فكان أقربَ نظيرٍ له الخرّاجُ، فإنه لا يُضرب ابتداءً على مُسلمٍ كالجزية، ولم يلزمهم إلا بسببِ ارتفاق بمزارعهم في دار الإسلام فكذا الجزية. ‏[٣٧٧/أ]

(١) ينظر: الأم، ٥/٧٠٢، والحاوي الكبير، ١٤/٣١٤، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨/٣١، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢/٢٦٠، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٠/٣١٢.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٠/٨١، وتحفة الفقهاء، ٣/٣٠٨، وبدائع الصنائع، ٧/١١٢، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢/١٦١، والاختيار لتعليل المختار، ٤/١٣٨، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٣/٢٧٩، والبناية شرح الهداية، ٧/٢٤٩، وفتح القدير، لابن الهمام، ٦/٥٤، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ١/٢٩٨، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ١/٣٣٣، وبداية المجتهد، ١/٣٢٥، وجامع الأمهات، ص٢٤٨، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٦٤٨، والمغني، ٩/٣٤٢، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤/٢٢٨.

❊ **فإن قيل**: حاصل الكلام أن الجزية لها مقابل، وهو محالٌ؛ لأنه إما أن يُجعل في مقابلة كونهم في دار الإسلام فيلزمهم أجرةً كساكن دارِ الغير، أو في مقابلة عصمة دمائهم وأموالهم، أو في مقابلة حراسة جند الإسلام لهم عن هواجم الشر والفساد.

باطلٌ أن يقال هي في مقابلة كونهم في دار الإسلام؛ لأنهم في دُور ملكوها أو استأجروها وسلّموا أجرتها، ونسبة المِلك هي الموجِبة للأجرة، وأما هذه نسبة التعريف بمراسم الإسلام، فهو كنسبة بعض البلاد إلىٰ العرب، ولو اشتراء عجميٌّ بها دارًا لم تلزمه أجرة للعرب.

وباطلٌ أن يكون في مقابلة عصمة دمِه ومالِه؛ فإن الآدمي بأصل الخِلْقة يستحق العصمة، وإنما الإهدار بعارض جناية المحاربة، فإذا ارتفعت المحاربة بعقد الذمة فقد انعدمت علة الإهدار، فعادت العصمة الأصلية المقتضية من أصل الفطرة، ودليل اقتضاء أصلِ فطرة الآدمي العصمة؛ أنَّا لو رأينا آدميًا في جزيرة لم يبلغه خبرُ الشرائع أصلًا، فلا نستبيح قتلَه، بل قد نوجب الدِّيَةَ والكفارةَ والقصاصَ بقتله، وليس له دِينٌ عاصمٌ حتىٰ يقال استفاد العصمةَ منه، إذ لم يبلغه خبرُ الأديان، فدلَّ أن العصمة بأصل الفطرة والإهدار بالحراب، فإذًا عصمته الثابتة مُستحَقّةٌ بأصل الفطرةِ لا بالذمة، وإنما الذمة قاطعةٌ علةَ الإهدار، وهو الحراب.

وباطلٌ أن يقال أنه في مقابله حراسة جُند الإمام لهم، فإن حراستهم تعمَّ الرعيةَ المسلمين والكافرين، فلو جاز أخذ العوض بدلًا عنها، لجاز أخذه من رعايا المسلمين، فإن مقصود جند المسلمين رعاية المسلمين وأهل

الذمة، فهم كالأتباع يجرون مُجرىٰ العبيد والدَّواب.

وكذلك لو كان في مقابلة بعض هذه المعاني لجاز أخذها من النساء والصبيان، فإن هذه الفوائد عامَّة واختصاصها بالرجال البالغين الكفار دليل علىٰ أنها عقوبة؛ إذ المسلم والصبي والمرأة ليس لهم أهلية العقوبة، ولذلك لم يعاقبوا بالكفر، ويدل علىٰ كونه عقوبة قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1] والصغار عقوبة، وعلىٰ الجملة إذا لم يظهر له مقابل ووجب صغارًا مخصوصًا بالكافر فلا نحتاج إلىٰ إطنابٍ في بيان كونه عقوبة.

والجواب: أن الجزية في مقابلة تَرْكِنا إيَّاهم علىٰ دينهم في دارنا آمنين محروسين مرتفَقين بدارنا وجِوارنا، وهذا يحوي جميع الأقسام الثلاثة، ولا تنفك الجزية عن جملتها أو عن شيء منها إلىٰ البدل، ونحن نبين جواز تقدير المقابلة في جميعها..

أما كونهم في دارنا فصالح لأن يقابَل به؛ لأن الآدميَّ خُلق بحيث لا يعيش متفردًا في مضيق إلا عَيْشًا نكدًا مُنغَّصًا، فيحتاج إلىٰ بلدة جامعة يتردد فيها ويستعين بالجيران ويرتفق بالأرض، فأما مجرد الدار التي ملكها الكافر لو حُبس فيها ومُنع من الخروج وطلب الماء العام والتردد/ في الشوارع والصحاري، والارتفاق بالاحتطاب والاحتشاش، والاستعانة بالمسلمين في المعاملات، لمات ضِيقًا وحَرَجًا، فتردده في المواضع العامة المنسوبة إلىٰ أهل الإسلام مجّانًا لا سبيل إليه، ولهذا نقول: الكافر لا يُحيي موات دار الإسلام؛ لأن مباحات دار الإسلام مخصوص بأهل الإسلام، مُشاعٌ فيما

[٣٧٧/ب]

(١) سورة التوبة، جزء من الآية (٢٩).

بينهم، والكافر ليس من المسلمين، فلم يكن من أهل دارهم، فانقطعت النسبة إلىٰ المسلمين، وكان العوض في مقابلة هذه النسبة العامة المعقولة، ولسنا ندعي أنه علىٰ قياس الإجارات الجزئية، ولكن الغرض إبداء مقابل لها، وقد ظهر، وعليه خرج كون العجميّ في دار العرب فإن مسكنه خاصٌ ملكه، وما هو من المشتركات العامة فسائر المسلمين فيه شرعٌ؛ فإنه ثابت برابطة الإسلام، والنسبة إلىٰ العرب تعريفٌ مجردٌ بالسُّكان لا باختصاص استحقاق الولاية بهم علىٰ الخصوص.

أما المعنىٰ الثاني: وهو عصمة دمائهم، فهو أيضًا صالحٌ لأن يقَدَّر مقابلًا أو مضمونًا إلىٰ ما ذكرناه في المقابلة؛ إذ كنا نستحق أن نتناول دمه وماله وولده وامرأته بالاسترقاق والاغتنام، فكفنا عنه ليبقىٰ مرتفِقًا بما كنا نستحق أخذَه، لا يبعد أن نسمح مجّانًا، وإلىٰ هذا المعنىٰ أشار قول عليٍّ رضي الله عنه: «**إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا**»[1] فالمال الذي كنا نستبيحه جعلناه بحيث نقطع يد المستبيحين في أخْذِه، والدماء المستحقة جعلناها معصومة بالدِّية والكفارة، وزجرنا عن إتلافها بهذه الزواجر، أما قولهم أنه يستحق ذلك بأصل الفطرة.

---

(١) لم أقف علىٰ أثر لعلي بن أبي طالب بهذا اللفظ، وأخرج الشفعي في مسنده، في كتاب الديات والقصاص، ص٣٤٤، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب النفقات، (١٦٣٥٦) عن أبي الجنوب الأسدي قال: أتىٰ علىٰ بن أبي طالب رضي الله عنه برجل من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة قال فقامت عليه البينة فأمر بقتله فجاء أخوه فقال إنىٰ قد عفوت قال فلعلهم هددوك وفرقوك وفزعوك قال لا ولكن قتله لا يرد علىٰ أخي وعوضوني فرضيت قال أنت أعلم من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا. وأبو الجنوب الأسدي ضعيف. ينظر: نصب الراية، ٣/٣٨١.

❁ **قلنا:** ولكن بشرط عدم الكفر، فإن كلَّ مولود يولدُ علىٰ الفِطْرة، فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانه ويُمجِّسانه، هكذا ورد في الحديث[1]؛ فلذلك لا يتعرض لمن لم تبلغه أصل الدعوة، أما هذا بعد الكفر فهو مُهْدَرٌ بعلّة الكفر الباعث علىٰ المحاربة، والكفر قائم، فالاستحقاق قائم، فإن زعموا أن هذا الكفر مع انقطاع المحاربة لا يصلح لإيجاب العقوبات، انهدم قولهم بأن الجزية عقوبة، فإنها تكررت علىٰ ممر الأيام ببقاء الكفر الباعث علىٰ الجواب، وهو سبب القتل والاغتنام والاسترقاق، فنزلنا عنه بعوض وهو الجزية، فبالجزية عصمنا دمَه مع الكفر لا بالفِطْرة الأصلية؛ لأن الفِطْرةَ لا توجب العصمة إلا بشرط عدم الكفر.

وأما المعنىٰ الثالث: فهو أيضًا صالحٌ، وهو انتصاب جند الإسلام حَرسة لهم ذابِيّنَ عنهم ودافعين دونهم هواجم الشر من أنفسهم في تعدي بعضهم علىٰ بعض، ومناضلين عنهم أهل الملك المخالِفة من أهل الحرب، وحتىٰ يودعوا في البيوت آمنين، والحارس إذا راقب وحصل الأمنُ للمحروس استحق الأجرَ، وإن لم يهجم ما كان يخافه، ولكن الأمن رِفق حاصلٌ في الحال، صالح لأن يقدر مقابلًا للجزية بطريق المشارطة، وإنما لا يؤخذ من المسلمين وهم محروسون/ لأن التعاون علىٰ البر والتقوىٰ ودفع الشر [١/٣٧٨] والأذىٰ في الشرع بين المسلمين من فروض الكفايات، فهو بالإضافة إلىٰ المسلمين عبادةٌ، ولا تُطلب الأجرة عليها، ولا يجب ذلك في حق الكفار،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلىٰ عليه، وهل يعرض علىٰ الصبي الإسلام، (١٣٥٨) من حديث أبي هريرة ﷺ، قال: قال النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه».

ولذلك لو استأجر الإمام مسلمًا علىٰ الحراسة ودَفْع شرِّ الكفار بالجهاد بمالٍ بطلت الأجرة ؛ لأنه وقع عنه فرضًا ، ولو استأجر ذميًا[1] ؛ والذمي لا يستحق السهم إذا انتصب لذلك ، بل يرضخ له في معرض العوض ، والمسلم يستحق السهم ، ويعتضد المعنىٰ الأول وهو أقوىٰ المعاني بالخراج ؛ فإنه ضُرب عليهم للارتفاق بالزراعة في أراضٍ مملوكة بدار الإسلام ، فإن مرافقها من المواضع العامة ، ولذلك لا يضرب ابتداء علىٰ مسلم. وقولهم: إنه بدل العُشر.

❁ قلنا: العُشر عبادةٌ كالزكاة والصلاة ، والكافر ليس أهلًا لها ، فلِمَ افتقر إلىٰ بدل عن العشر دون سائر العبادات؟ فإن زعموا أن لله في الأراضي حقًا ، فما يَنبت ينبتُ علىٰ الحقَّيْن.

❁ قلنا: ولله في منافع الأرض والبلاد حقٌّ ، فالجزية بدلٌ عن حقِّ الله من منافع الدور والبلاد والشوارع التي بها الانتفاع ومصرفها المسلمون ، فلم يجب الخراج علىٰ المسلمين ولا الجزية ؛ لأن الله منح حقَّه من المسلمين ؛ إذ قال: موتان الأرض لله ولرسوله ، ثُم هي لكم مني أيها المسلمون خاصةً ، فاقتضىٰ هذا أن لا يُترك الكافر يرتفق بدار الإسلام ، وزراعة أراضيها إلا بمال يسمىٰ خراجًا ، فكذلك لا يُمَكَّن من الانتفاع بسكون دورها والتَّرَفُّة بالتردد في بلادها ، والاستعانة في المعاملات بسُكّانها ، إلا بمالٍ يسمىٰ جزية ، ومصرف الخراج والجزية واحدٌ ، وسبب الوجوب الكفر ، ولا فرق بين المالين أصلًا ، وهو نَقْضٌ علىٰ كل كلام لهم.

وأما قولهم: لا يؤخذ من النساء والصبيان ؛ فالسبب فيه أنهم أتباع ، وإذا

(١) كذا في الأصل ، والظاهر أن ثمت سقط في الكلام تقديره: (استحق الأجرة) ، والله أعلم.

التزمنا بأخذ الجزية من الرجل أن نترك دوابه وعبيده وأقمشته، فحاجته إلىٰ ولده وزوجته أعظم، فهو مندرج بالتبعية، حتىٰ لو وجدنا في قلعة جماعةَ من النساء ولا رجل فيما بينهم والتزموا الجزية، قال الأصحاب: يجوز أخذها إذا انعدمت التبعية، علىٰ أنه كيف يُستدل بذلك علىٰ كونه عقوبة، والرِّق مضروب عليهم، وهو أعظم أنواع العقوبات، وهو من نتائج الكفر، وبه فرَّقوا في مسائل الاستيلاء بين رقاب المسلمين والكفار، إذ قالوا: أهلُ الحرب أرِقّاء معرضون للاسترقاق جزاءً علىٰ الكفر، فكيف يُنكر كونه؟!

❊ **فإن قيل**: لو كان عقوبة لما حُكم بالرِّق في ولد الجارية المسلم من مسلم.

۞ **قلنا**: الرق بعد ثبوته قدَّره الشرع وصفًا في المحل، وسَرّاه إلىٰ الولد، فهذا لا يوجب إنكار كونه عقوبة، وهذا كما أن الإسلام يَسري إلىٰ الولد، ولا يدل علىٰ أنه في حق الأصل ليس بعبادة، وأولاد الكفار نحكم بكفرهم وهم يتضررون به، ولا يدل علىٰ أن الكفر ليس بجناية.

وأما قولهم: دليل كونه عقوبةً إنها وجبت بالكفر.

۞ **قلنا**: لا بل وجبت بالتزامهم وعقدهم، وهم لا يُجبرون علىٰ العقد، بل نحن نُجبر علىٰ القَبول شِئنا أم أَبَيْنا، ولا عهدَ لنا بعقوبة تجب برضا مُستحقِّها والتزامه، ويُجبر المستوفي علىٰ القبول/ والالتزام، وعلىٰ الجملة حقيقةُ الشيء يعرف بسببه أو ثمرته أو حكمه أو حقيقته، أما السبب: فالتراضي والالتزام، ومهما عرضوا الجزية وَجب القَبولُ وحَرُم القتل، وأما ثمرته: فعصمة الدم والمال كما قال عليٌّ، وأما الحكم: فإنه يؤدىٰ بالنيابة

[٣٧٨/ب]

والضمان، وهو مذهبهم الظاهر وروايتهم المشهورة، وروايةُ المنع غريبة، وأما حقيقته: فمالٌ التُزم في مقابلةِ رِفْقٍ كالخراج، لم يتجدد إلا أنه لا يؤخذ إلا من الكافر، فالكفر شرطٌ ليكون أهلًا لهذا العقد، والوصف الذي به يستفاد أهلية الالتزام للشيء لا يكون مُوجبًا للملتزم، كما أن عدم المالكية شرط لجواز التزام الأجرة، وذلك ليس بعلة اللزوم، إنما العلة الالتزام، ولكن أهلية الالتزام بكونه أجنبيًّا عن الدار وأجنبيةً بعدم الملك، فكذلك الكفر شرط ليكون الملتزِم أجنبيًّا عن الدار والحراسة كما في الخراج، وكما يشترط الجزية لينعقد الزنىٰ سببًا للرجم، فتجدد أهلية السبب بالحرية لا يضاف إليه الوجوب، فكذلك هذا، وكما أن كفر الزوج شرط ليرث من زوجته المجوسية، فإذا حصل الإِرْث لم يُضف إلىٰ الكفر، بل أضيف إلىٰ النكاح، ولكن أهلية نكاح المجوسية تحصل بالتمَجُّس، وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾(١) فهو صَغار في كيفية الأداء، وليس بركنٍ، ولذلك لو تُرك وقعتِ الجزيةُ مَوقِعها، فهو هيئة تُرعىٰ، ولذلك نُصَغِّرهم أيضًا في الخراج، فإن أُخذ من مسلم تُرك الصَغار، وبقىٰ الأصل كما في أداء النائب، وكما في الخراج.

المقام الثاني في المسألة: أن نُسلِّم أن الجزية عقوبةٌ جدلًا، ولكنَّا نقول: لم قلتم: إنه يسقط بالإسلام أو بالموت أو يتداخل قياسًا علىٰ سائر العقوبات؟ وسائرُ العقوبات لا تتعلق بها أغراض العِباد واستحقاقهم، وهذا صار مقصودًا للمرتزِقة، وحقًّا لهم، فإلحاقه بالرق أولىٰ، فكأنه لا يسقط بالإسلام.

---

(١) سورة التوبة، جزء من الآية (٢٩).

❊ فإن قيل: العقوبة في الإِرْفاق بإبطالِ المالكية، وقد فاتت في الكفر، وحصل مِلكًا، فلا عقابَ في الإسلام، وهاهنا العقوبة في الاستيفاء.

۞ قلنا: والعقاب في شَغْل ذمة الذمي، وإثبات الاستحقاق عليه، وجعل ما في ذمَّتِه مِلكاً للمسلمين، وقد حصل، والدَّين في الذمة كالمال في الكيس شرعًا، ولذلك يجوز بيعه، وتجب الزكاة فيه كالأموال الحاصلة، وإنما الاستيفاء تَصرُّفٌ في المُستَحَقِّ.

فإن زعم الخَصْم أن الذميَّ لا يتألم بقولنا: وَجَب في ذِمَّتك، إنما يتألم بتَنْقِيص مِلكه بالاستيفاء؛ فهو العقوبة، ولا يتألم أيضًا بقولنا: أرفقناك، لا سيما في صبيٍّ هو ابنُ مَهْدِه، فلا معنىٰ له إلا إثبات الحقِّ، وإنما تألُّمه بالاستخدام والتصرُّف في رقبته بالبيع والشراء، فإذا أسلم قبل أن يجري شيءٌ من ذلك ينبغي أن يَسقط، فلمّا لم يَسقط مراعاةً للحق الثابت للآدمي، فكذلك فيما نحن فيه.

❊ فإن قيل: صَرْفُها إلىٰ المرتزَقة بدلٌ عن نُصْرة الدّارِ، ووجوبُها عليهم عقوبةٌ مَحْضةٌ كالزكاة تجب علىٰ الغنيِّ عبادةً، وتصرف إلىٰ الفقير رزقًا له، وقد حصلتِ النُّصْرة للماضي ووقعت الكفاية، وفي المستقبل صار الكافر/ أهلًا للنُصْرة ببدنه وهو الأصل فأغنىٰ عن البدل. [١/٣٧٩]

۞ قلنا: هذا الكلام وإن كان تَحكُّمًا فلا ينافي غرضنا؛ فإنه بيان علة استحقاق الأداء، يضاهي قول القائلين الغانمون إنما يملكون الاسترقاق ترغيبًا لهم في الجهاد، وتحفةً في مقابلة الاجتهاد، وقد حصل، فإذا أسلم ينبغي أن يسقط فيقال: فإذا سقط فقد فاتت التحفة، فإذا حصلت فلا بد من

إبقائها، فكذلك الاستحقاق لهم أجر على النصرة فليحكم ببقائه؛ فإن النصرة التي نفيت إنما حصَّلها المسلمون تحملًا عن الذمي، فإذا تحمَّلوا المشقةَ فلم يقطع عنهم عوضَ المشقَّة على أن عماد هذا الكلام أن نصرةَ الدار واجبٌ على الذمي، وقد عجز ببدنه أو منعه الشرع منه، لأنه متهم عقوبة عليه، وأوجب المال بدلًا، وهما دعويان فاسدتان، أحدهما وجوب نصرة الدار عليه، فمن أين يجب عليه نصرة دار المسلمين ونصرة المسلمين؟ إنما تجب عليه نصرة نفسة والدفع دون حريمه، وهو غير متهم في حق نفسه، فأما الذبُّ عن المسلمين فلا يجب على مُنكِر الإسلام، وإن سُلِّم وجوبُه فهلَّا سَقَط إذا استعملهم الإمام سنةً في الجهاد مع فرقة أخرى مخالفة لملتهم لا يُتَّهمون فيه، فيقولون: كفينا النصرة في هذه السنة بأبداننا وهو الأصل، فلا يلزم البدل، ويكون تكليف النصرة في هذه الصورة مشقة في حقهم وعقوبة لا طاعة، كما أوجبوا الجزية بدلًا عن الطاعة عقوبة لا طاعةً، وهذه القاعدة بعينها تبطل مذهبهم في تداخل الجزية بمضي السنين ومذهبهم في الموت، فإن استيفاء المال من التَركة ممكنٌ وإن سُلِّم أنه عقوبة فيقدم الغرض المالي كما ذكرناه في بقاء الزكاة التي هي عبادة بعد الموت والله أعلم[1].

مَسْألَة: الجزية لا تؤخَذُ من الوثنيِّ أصلًا[2]؛ وقال أبو حنيفة: تؤخذ

(١) كتب قبالته في الأصل: «بلغ العرض بالأصل وصح والحمد لله».

(٢) ينظر: الأم، ٥/٤١٠، والحاوي الكبير، ٩/٢٢٣، والمهذب، للشيرازي، ٣/٣٢٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨/٧، والوسيط، ٥/١٢٥، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢/٢٤٩، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٧/١٣٨، وهو مذهب الحنابلة.=

من العجميِّ دون العربيِّ[1].

والمعتمد أن الرضا بتقرير الكفار في دارنا بدينار يبذلونه كلَّ سَنَة نوعُ مُداهنة لا يقتضيه القياسُ، وإنما عُرف بالنصِّ، والنصُّ قاصرٌ؛ إذ قال تعالىٰ: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[2] وتخصيص الشيء بالذكر يدل علىٰ نفي الحكم عمَّا عداه، وإن لم يَعترف الخَصْم بهذا فقد قَرَّرناه في مسائل، ولا حاجة الآن إليه، فإنه إذا كان الوصف مناسبًا صار مناطًا للحكم، فلم يمكن أن يعتبر به غيره مع فَقْد المناسبة، ووجهه أن الجزية تخفيف ورحمة جوَّزها الشرع في حقِّ أهل الكتاب لخفَّة كفرهم إذا كان أصلًا صحيحًا، ولكن طرأ النسخ عليه، فنُسخ بعضُه وبَقِي بعضُه، ولأجل خِفَّة كفرهم أباح الشرع ذبائحهم ونكاحهم، فدل أن الكفر وإن كان البطلان يَعُمُّ أنواعَه فقد لاحظ الشرع تفاوت درجاته، فكيف يكون في معناه الوثنيِّ الذي غلظ كفره؟!

❊ فإن قيل: فَلِمَ أخذ من المجوسي؟

۞ قلنا: امتنع من ذلك عمر؛ لأنه لا كتاب لهم حتىٰ نَقل عبدالرحمن بن عوف عنه ﷺ أنه قال: «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب»[3]، وسُئل عليٌّ عن

= ينظر: رؤوس المسائل الخلافية، ص١٦٤٥، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٢٢٢، والمغني، ٣٣٣/٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٢١٧/٤.

(١) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٦٦، والمبسوط، للسرخسي، ١١٩/١٠، وتحفة الفقهاء، ٣٠٢/٣، وبدائع الصنائع، ١١١/٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٦٠/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٣٧/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٤٣/٣، والبناية شرح الهداية، ٢٤٣/٧، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤٨/٦، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ١٢٠/٥، وهو قول المالكية. ينظر: النوادر والزيادات، ٣٥٦/٣، والتاج والإكليل، ٣٨٠/٣.

(٢) سورة التوبة، جزء من الآية (٢٩).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب: جزية أهل الكتاب والمجوس، (٤٢)،=

ذلك لم تؤخذ الجزية منهم ولا كتاب لهم؟ فقال عليٌّ: «على الخبيرِ سقطتم! كان لهم كتابٌ يتدارسونه فأصبحوا وقد أُسْري بكتابهم»[1]، وهذا من الصحابة دليلٌ/ على أنهم لم يَعْقلوا للجزية مأخذًا إلا الكتاب، حتى طلبوا [٣٧٩/ب] وَجْه إِلحاق المجوسيِّ بأهل الكتاب، ولم يطلبوا إِلْحاقه بالعجم، وعندهم المناط كَون الكافر عجميا لا كتابيا.

❊ فإن قيل: الآية نزلت في العرب، وعليه خرجت أقوال الصحابة، وفيما بين العرب يُتَّبع الكتاب، فلا تؤخذ من وثنيِّ العرب، وإنما الكلام في العجم.

۞ قلنا: الآية عامة، فتخصيصها بالعرب يوجب تخصيص جميع آيات القرآن بالعرب، أو بأهل مكة، أو بأهل المدينة، وهو باطلٌ على أنَّا نقول سلّمتم أنَّ وثنيّ العرب لا يؤخذ منه، فما الذي منع من قياسه على كتابيِّ العرب، أكونه عربيًا، أو كونه وثنيًا غليظ الكفر؟ ولا شك في أن السبب

= وعبد الرزاق في المصنف، كتاب أهل الكتاب، باب: أخذ الجزية من المجوس، (١٠٠٢٥)، وابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الزكاة، باب: في المجوس يؤخذ منهم شيء من الجزية، (١٠٧٦٥)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب: المجوس أهل الكتاب والجزية، (١٩١٢٥) عن عبد الرحمن بن عوف ﷺ قال: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب». والحديث فيه انقطاع. ينظر: تنقيح التحقيق، ٤/ ٦١٨، والبدر المنير، ٧/ ٦١٧.

(١) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، (٣٠١)، عن علي بن أبي طالب ﷺ، قال: «كان المجوس لهم كتاب يقرؤونه، وعلم يدرسونه، فزنى إمامهم، فأرادوا أن يقيموا عليه الحد، فقال لهم: أليس آدم كان زوج بنيه من بناته؟ فلم يقيموا عليه الحد، فرفع الكتاب، وقد أخذ رسول الله ﷺ من المجوس الجزية، وأبو بكر وأنا». وفي إسناده راو متروك. ينظر: مجمع الزوائد، ٦/ ١٢.

كونه وثنيًا، وتَغلَّظ كفرُه، وهذا يشمل وثنيّ العجم، ولا تأثير لكونه عربيًا في التغليظ، بل هو بالتخفيف أولىٰ؛ لمكان رسول الله هو من العرب.

❊ **فإن قيل:** السبب فيه أنه نزل بلسانهم الشرعُ فجحدوه وأكثروا إيذاء رسول الله، وذلك لم يتحقق من العجم.

۞ **قلنا:** فكتابيُّ العرب جحدوه مع مصادفتهم نعتَه في التوراة والإنجيل، وهم أشد عنادًا، ولو أظهروه لما تقاتل في دينه رجلان، والإيذاء كان منهم أشد وأكثر، وهم رَمَوه بالقاذورات وكتموا وصفه في التوراة، فلا جَرَم لمّا ظَفَر ضَرَب رقابَ سبعمئة علىٰ موضعٍ واحدٍ، كان يأمر بالكشف عن مُؤْتَزر صبيانهم ويقتل من أَنْبت منهم، ولما استولىٰ علىٰ عبدة الأوثان أمَّنَهم وقال: من ألقىٰ سلاحه فهو آمن، فما ذكروه بالعكس.

❊ **فإن قيل:** فإذا تغلّظ كفر الوثني، فلِمَ قُرِّر بالرق فيما بين أظهرنا؟

۞ قلنا: الرِّق إهلاكٌ وإعدامٌ له في حق نفسه، واستيفاءٌ لوجوده في حق ماله، فهو تغليظ فوق الجزية، والجزية منتهىٰ التخفيف، والكفر علىٰ مراتب أغلظها الردة، فإنه إنكار بعد الاعتراف، وجهل بعد الوضوح، فما يُقنع منه إلا بالسيف، فهو الأشد، ويقابله كفر اليهودي والنصراني فهو الأحق لتأيده بنبي ومعجزة في الأصل، فظهر التخفيف بالعصمة بالرق والجزية وحل الذبيحة والمناكحة، والمجوس مرددون بين اليهود والوثنيين فتعارض، وظهرت شبهة الكتاب فغُلِّب في العصمة جانب التقرير، وعصموا بالرق والجزية جميعًا؛ لأن الغالب في الدماء الحقن، وفي الذبيحة والنكاح غُلِّب جانبُ الحَظْر؛ لحصول الشبهة، والوثنيُّ دون المرتد، وهو أشد كفرًا من

المجوسي، فحرم التقرير بالجزية ليبقىٰ للمجوسيِّ فضلٌ عليه، وقدر بالرق ليبقىٰ له فضل علىٰ المرتد، فهذا ترتيب الشرع فيه، وبالجملة الإرقاق لا يوجب قبول الجزية لما ذكرناه من تباعد الأمرين في التخفيف والتغليظ.

مَسْأَلَة: إذا سبيت منكوحةُ الحربيِّ انقطع النكاح، سواء سُبي معها زوجُها أو لم يُسْبَ، وسواء حصل اختلاف الدارين بين الزوجين أو لم يحصل[1]، وقال أبو حنيفة: لا ينقطع النكاح إلا باختلاف الدار[2].

والمعتمد: ما روي أنه ﷺ لما قسم غنائم أَوْطاس بها، أمر مناديًا حتىٰ نادىٰ ألا توطأ حائلٌ حتىٰ تحيضَ، ولا حاملٌ حتىٰ تضع[3].

---

(١) ينظر: المهذب، للشيرازي، ٢/٢٣٩، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٧/٤٦٧، والوسيط، ٧/٢٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٠/٢٥٥، وهو مذهب المالكية. ينظر: جامع الأمهات، ص٢٥٤، والتاج والإكليل، ٤/٥٩١، وشرح مختصر خليل، للخرشي، ٣/١٤٢.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٦/٨٦، وبدائع الصنائع، ٢/٣٣٩، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢/١٧٦، وحاشية ابن عابدين، ٣/١٩٢، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٩/٢٦٩، وشرح منتهىٰ الإرادات، ١/٦٢٧.

(٣) أخرجه البيهقي معرفة السنن والآثار، كتاب السير، باب: المرأة تسبىٰ مع زوجها، (١٨٣٠١). عن الشافعي مرسلًا: قال: «سبىٰ رسول الله ﷺ سبي أوطاس وسبي بني المصطلق، وأسر من رجال هؤلاء وهؤلاء، وقسم السبي وأمر ألا توطأ حامل حتىٰ تضع، ولا حائل حتىٰ تحيض، ولم يسأل عن ذات زوج ولا غيرها، ولا هل سبي زوج مع امرأته ولا غيره». وأخرجه الدارقطني في السنن، (٣٦٤٠) عن ابن عباس قال: «نهىٰ رسول الله ﷺ أن توطأ حامل حتىٰ تضع، أو حائل حتىٰ تحيض»، وأخرجه الدارمي في السنن، كتاب اطلاق، باب: في استبراء الأمة، (٢٣٤١)، وأبو داود في السنن، كتاب النكاح،=

ووجه الدليل: أنه أباح الوطء بعد الحيض والوضع، وحَرّم بالحمل والحيض، ولم يُحرّم/ بالنكاح؛ فدل أن المنكوحة مستباحة الوطء بالسبي إذا حاضت، وهو قاطع في انقطاع النكاح. [٣٨٠/أ]

* **فإن قيل:** لعَلَّه لم تكن فيهن منكوحة.

* **قلنا:** كان عدد المسبيّين ستة آلاف، فكيف يتصور خلوهن عن النكاح بالكلِّية، وهذا أمر يحيله العرفُ، بل الخلوُّ عن الحمل أغلب من الخلوِّ عن النكاح، وقد تعرض للحمل فقال لا توطأ حامل، فهلَّا قال ولا توطأ منكوحة.

* **فإن قيل:** لعَلَّه جرىٰ اختلاف الدار، وعندنا ينقطع النكاح باختلاف الدار.

* **قلنا:** هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه نادىٰ بأَوْطاسَ وقَسَم بها، وهو دليلٌ في مسألة قسمة الغنائم في دار الحرب[1].

الثاني: هو أن اختلاف الدار بالزوجين هو القاطع، فلو سبيا جميعًا وأدخلا دار الإسلام لم ينقطع النكاح بينهما، فكيف يتصور مجرد السبي

= باب: في وطء السبايا، (٢١٥٧)، والحاكم في المستدرك، (٢٧٩٠) من حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال في سبايا أوطاس: «**لا توطأ حامل حتىٰ تضع، ولا غير ذات حمل، حتىٰ تحيض حيضة**». وقال الحاكم: «**حديث صحيح علىٰ شرط مسلم**». وينظر: التلخيص الحبير، ١/٤٤١.

(١) تقدم في مسائل الغنيمة.

في نساء تخلف أزواجهم وفي رجال تخلفت زوجاتهم لا محالة، ولم يجمع هذا الجمع زوجين جمعهما السبي، ومعلوم أن ذلك ليس بنادر، بل عدمه مستحيل عرفًا، فكيف ترك الاستفصال فيه وتعرض للحمل الذي وقوعه أندر بالإضافة إلىٰ ما ذكرناه.

❊ **فإن قيل**: عندنا إذا وقعا في حصتين انقطع النكاح وقِسْمةُ الإمام في دار الحرب مُقتضىٰ الملك، والنكاح ينقطع باختلاف الملك بالزوجين عند القسمة، كما يمتنع باختلاف الدار، فهذا أقرب ما ينزل عليه الحديث مما يوافق مذهبهم، وهو فاسد من وجهين:

الأول: أنه لم يَتعرَّض في النداء له، ووقوع رقيقتين بل وقوع عدد في نصيب واحد ليس بعيدًا، فترك الاستفصال للمواضع دليلٌ قاطعٌ علىٰ عموم الحكم، ولذلك لم يترك التعرض للحيض والحمل مع ظهور حكمها في الإسلام، واعتبار اختلاف الملك في الحصتين من أغمض ما يكون، ومن أجدر ما ينبغي أن يُعتنىٰ بشرحه.

الوجه الثاني: هو أنا إذا استفدنا من الحديث انقطاعَ النكاح عند وقوعهما في حصتين، بنينا عليه غرضنا، وقلنا: لا يخلو إمّا أنه انقطع بالرق الطارئ، أو باختلاف الحِصَّة، باطلٌ أن يحال علىٰ اختلاف الملك؛ فإنه لا تأثير له في إبطال الحقوق لا دوامًا ولا ابتداءً، فمن ملك المنكوحة واسترقَّها، فلِم ينبغي أن ينقطع حقُّه بكون زوجها في حِصَّة غيره؟ وأي فرق بين أن يكون في حِصَّته أو حِصَّة غيره؟ أما طريان الرِّق فله مناسبةٌ وتأثيرٌ، أما مناسبته فهو أنه استيلاء علىٰ المحل مغَيِّر حكم المحِلِّ، ومُعْدِم له حكمًا،

بالإضافة إلىٰ ما سبق، ومنشأ وجودًا مُستفتحًا في حق المسترِّق، فيقتضي ذلك صفاءَ المغنوم له، ولن يمتنع صفاؤه إلا بحقٍّ حربيٍّ تعلَّق به، وحقُّ الحربيِّ لا حُرمة له، ولا يزيد علىٰ حقِّها من نفسها في حريتها، فكيف يَمنع حقٌّ ضعيفٌ من صفاءِ الغنيمة للمُغتنِم، فهذا مناسبته، وأما تأثيره: فهو أنه بالاتفاق ظهر أثره شرعًا في قطع العلائق عن المسبيِّ، حتىٰ انقطع الدَّين عن ذمَّتِهِ مع أنه لا يضر بقاؤه في ذمته بالمسترِق، والنكاح يكدر استيلاءه ويقطع حق المستأجر عن منفعة بدنه، وحق المرتهن الحربي عن رقبته إذا كان عبدًا مرهونًا، وحق المكاتب والمستولدة عن نفسها في حق الحربية، كلُّ ذلك لتصفية المغنوم للمسترِق بالنكاح، فالدفع/ أولىٰ من ذلك كله، [٣٨٠/ب] وهذا السبر بعينه نسوقه فيما إذا بقي الزوج في دار الحرب، واستُرقت الزوجة وأدخلت دار الإسلام، ونقول انقطع النكاح بالإجماع وهو إما أن يحال علىٰ الدار أو علىٰ الرِّق، والرِّق مناسب ومؤثر كما سبق، والدار أطلال وبقاع، فأي تأثير لها في النكاح، ولا شك في أن الإضافة إلىٰ ما ذكرناه أغلب علىٰ الظن منه إلىٰ اختلاف الدار واختلاف الملك.

❊ **فإن قيل:** ما ذكرتموه من المناسبة لا وجه له، فإن الاستيلاء يناسب الاستحقاق فيما يدخل تحت الاستيلاء، ومنفعة البُضع لا يستولىٰ عليها مقصودًا، إذ لا تتناوله اليد، ولكن إذ ملكت الرقبة ملكت المنافع تبعًا، وشرط التبعية أن لا يكون مستحقًا بجهة مقصودة، والنكاح سبب مقصود للبُضْع، فتنقطع التبعية به، ولذلك لو اشترىٰ جاريةً مَلَك منفعةَ بُضْعها وإن لم تدخل المنفعة تحت الشراء، ولكن بالتبعية إذا لم تكن منكوحة ولو لحربيٍّ، فلا يَملك المشتري منفعةَ بضعها ولا يقال نكاح الحربي لا حرمة

له، ولكن يقال لا سبب لاستحقاق المنفعة، فإن التبعية قد انقطعت بالنكاح، وأما حقُّ المستولدة والمكاتب من نفسهما لا يزيد على حق الحرية؛ لأنه توقع حرية، ويبطل حق الحرية؛ لأن الاستيلاء لم يُشرع إلا لإبطاله، والاستيلاء لم يشرع لإبطال ملك البضع كالشراء لم يُشرع له، ولذلك صحَّ في غير المنكوحة، ويصحُّ في الأخت من الرضاع والنسب، والاسترقاق لا يجري إلا حيث يحدث مِلْك الرَّقبة، وأما الإجارة فبطلانها بتعذر تسليم المعقود عليه، والنكاح لا ينفسخ بالتعذر، وأما الدَّين فسبب سقوطه أنه لو تعلق برقبته لكان مُحالًا؛ إذ وجب لا في ملك المسترِق، فكيف ينشأ تعليقه به، ولو بقي في ذمَّته لكان مُحالًا؛ إذا الدَّين المتعلق بذمة قوية لا يبقىٰ في ذمة خربة إلا بعد اعتماد التعلق بعين، ولهذا إذا مات مفلسًا قضينا ببطلان الضمان وسقوط الدَّين، والرِّق في حقِّه كأنه موت، وليس ثَمَّ عينٌ يتعلق به، فيسقط، ومتعلق الدَّين في الابتداء الذمة، وقد خَرِبت، ولهذا قلنا حقُّ القصاص يبقىٰ؛ لأنه متعلق بيده مثلًا، ومتعَلَّقه قائم وقابل للاستيفاء، وقطع السرقة لا يبقىٰ؛ لأنه حقٌّ لله، وهو في معارضة حق المسترِق، فإنه يبطله في الحال، فرجح الآدمي، وفي القصاص الحق للآدمي فرجح الأسبق علىٰ اللاحق عند بقاء محل الحق، وهو اليد.

والجواب: أن القدح فيما ذكرناه من المناسبة والتأثير إنما يستقيم أن لو أمكن ذكر مثله وما هو أقوىٰ منه في اختلاف الدار والملك، وقد استعملناه في مَعْرِض الترجيح، فإنما ردُّه بأن يذكر مما يَسْلَم عن مثله هذا الاعتراض في تقرير المعنىٰ المعارِض لما ذكرناه، علىٰ أن الاعتراض فاسدٌ، فإنَّ



الاستيلاء مناسبٌ صفا[1] للمستولىٰ عليه، وقطع سائر العلائق عنه، وقولهم أن البُضْع يُملك تبعًا.

قلنا: فكذلك هاهنا مُلك تبعًا.

وقولهم: إن نكاح الحربي قطع تبعيته.

فنقول: نكاح الحربي لا حرمة له، فلا يصلح لقطع التبعية، بل لو كان له حرمة لمنع من الاسترقاق، فإن الاسترقاق يغضُّ من حقِّ الزوج/، ويشطر ملكه في الطلاق والعدة وغيرهما، كما أنَّا نقول لا تسترق منكوحة المسلم علىٰ أحد الوجهين مراعاةً لحرمة نكاحه، فإذا لم يصلح للمنع من القدح فيه بالرق، لم يصلح لمقاومة الرِّق حتىٰ يَقدح فيه، ومهما استولىٰ الزوج علىٰ الرقيقة أورث ذلك غضًّا من حق المسترِق لا محالة، والاسترقاق لإنشاء حقٍّ كاملٍ، وليس كشراء منكوحة الحربيِّ؛ لأن الشراء بناءٌ لا يُثبِت إلا ما كان ثابتًا للبائع بطريق النقل، فما لم يكن للبائع لا يحدث بالشراء، إذ يخرج عن كونه نقلًا، وأما عذرهم عن الإجارة ففاسد، فإنه لا يتعذر التسليم حِسًّا، وإنما تعذر شرعًا بحكمهم بانفساخ الإجارة، فكان ينبغي أن يقال تبقىٰ الإجارة فتوفَّىٰ المنفعة من بدنها كما يوفَّىٰ علىٰ الزوج منفعة بضعها، فإنها قادرة علىٰ الأمرين جميعًا، ولكن ذلك يغُضّ من حق المشتري، فهو المانع لا التعذر، وعذرهم عن الدَّين فاسدٌ؛ إذ يمكن إبقاؤه في ذمته يتبع به إذا أعتق كما هو مذهبنا، ويتنزل منزلة ما لو تَكَفَّل العبد المحجور

١/٣٨١

---

(١) كذا رسمت في الأصل، ولم يتبين لي معنىٰ هذه الكلمة ومناسبتها هنا، مع تكراري لقراءة ما قبلها وما بعدها. والله أعلم.

بدَين أو أقرَّ، فإنه يتعلق بذمته فقط لا برقبته وكسبه، وكذلك القدر الفاضل من الدَّين علىٰ ثمن بَقِي مُتعلقًا بذمته، فلا يستوفىٰ من رقبته، يبقىٰ قولهم: أن هذا في الابتداء تعلق بذمة ضعيفة.

۞ **قلنا**: ولكن تقوَّىٰ بالتعلُّق بالرقبة، فضاهىٰ المتعلِّق بذمة قوية، ثم زوال ما به القوة لم يمنع بقاءه علىٰ الضعف، فكذلك زوال ما به قوة الدية هو كالجزية لمَ منع بقاءه في ذمة ضعيف؟ فإن قيل: إذا سبىٰ مملوكة رقيقة، هلَّا كان كما لو اشترىٰ، فإنه ملك بناء كالشراء؟

۞ **قلنا**: هيهات، فإن تأثير الاستيلاء في إبطال ما كان، وتجديد رق لم يكن، ولذلك لو صادف المستولدة أيضًا اقتضىٰ رقًّا صافيًا، فله حكم الإنشاء في كل حال.

❊ **فإن قيل**: فهذا معتمدكم في الزوجة إذا سببت، فعلىٰ ماذا تعوِّلون في الزوج إذا سُبي دون الزوجة، وأي بعد في أن يبقىٰ له ملك النكاح، وهذا له لا عليه.

۞ **قلنا**: التعويل علىٰ شيئين:

أحدهما: أن تعلق علائق الزوجية به ينقص قيمته ويقلل الرغبة فيه، وموجب النكاح تعلق المطالبة بكسبه في النفقة، فإن بقَّيْنا النكاح دون هذه العلائق خالف موضوع النكاح، وإن بقَّيْناه رجع إلىٰ ما قررناه من الغض من حقِّه، ولم يكن المغنوم صافيًا للمغتنِم، وهذا علىٰ خلاف موضوعه، فتعليقه به أولىٰ من تعليقه بدخوله دارنا، فأي بعد في أن يدخل دارنا وتكون له

زوجة في دار الحرب، فهذا بالترجيح واضح.

الثاني: أن استقلاله بالنكاح ابتنىٰ علىٰ حريته، والرق أبطل الحرية التي هي القطب لهذا العقد، فإذا أعدم الحرية أعدم آثارها، وهذا محتمل مناسب، فربط الحكم به أولىٰ من ربطه باختلاف الدار.

❊ فإن قيل: فإذا أجبر رقيقه علىٰ النكاح ثم أعتقه ينبغي أن ينفسخ؛ لأن استغلال السيد ابتني علىٰ الرِّق ومالكيته، والحرية الطارئة أعدمته، فليعدم آثاره.

❁ قلنا: أما العبد فلا يجبر عندنا علىٰ النكاح، وأما الأمة فتخير بطريق الولاية كما تجبر الصبية نظرًا لها، فيكون السيد كالنائب عنها/، كما أن الأب [٣٨١/ب] كالنائب عن الصغير، فيكون العقد كأنه صادر منها إذ صدر من الناظر لها، نعم لا ينكر أنه يفارق الأب في صفة النظر، فإنه قد يتهم بغرض نفسه، فلا جَرَم ثبت لها خيارُ الفسخِ عند العتق إن كانت تحت رقيق، فإنها إن كانت تحت حرٍّ فقد نظر لها، فهذا أقصىٰ أحوالها، وإن كانت تحت رقيق فقد يكون أيضًا علىٰ وفق المصلحة، ففوض الأمر إليها، فإن رأت العقد موافقًا للمصلحة أجازت، وإلا فسخت، فهذا أقوم الطرق في مراعاة الجوانب، والله أعلم.



مسائل الصيد والذبائح

❁ **مَسْأَلَة: الكلب المُعلَّم إذا أكل من فريسته مرة واحدة لم تحرم تلك الفريسة في أحد القولين، ولم يحرم ما مضىٰ من فرائسه قولًا واحدًا**[1] وقال أبو حنيفة يحرم الكل[2].

والمعتمد: أنه أحلَّ لنا فريسةَ الكلبِ إذا أمسكه علينا، ووقع النزاع في أنه يصير ممسكًا علينا باعتبار انقياده لنا في الزَجْر والإرسال، وتعلُّم كيفية الاصطياد، أو باعتبار حِفْظه ما اصطاده بتَرْكِ الأكْلِ منه؟

فنقول: إنما صار مُمْسكًا باعتبار ما ذكرناه؛ بدليل الخبر والإجماع؛ أما الخبر فقوله ﷺ لأبي ثعلبة الخشني: «**إذا أرسلتَ كَلْبَك المُعَلَّم وذكرتَ عليه اسم الله فكلْ، فقال: وإن أكل؟ فقال: وإن أكل**»[3]، وقوله لعدي بن

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٧/١٥، والمهذب، للشيرازي، ٤٦١/١، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٥٣٧/٤، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٥٥٦/١، ومغني المحتاج شرح المنهاج، ٢٧٥/٤، وهو مذهب المالكية. ينظر: المقدمات الممهدات، ٤١٩/١، وبداية المجتهد، ٣٦٨/١، ومناهج التحصيل، ١٩٠/٣، و.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٢٣٦/١، والمبسوط، للسرخسي، ٢٢٣/١١، وبدائع الصنائع، ٥٣/٥، والهداية شرح بداية المبتدي، ١١٥/٤، والاختيار لتعليل المختار، ٦/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥٢/٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ١١٩/١٠، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٣٦٩/٩، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٢٣٥/٣، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٤٣١/٣.

(٣) هذا المعنىٰ من حديث عدي بن حاتم عند مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب: الصيد=

حاتم: «**وإن أكل فلا تأكل**»[1] محمولٌ على التنزيه؛ جمعًا بين الخبرين، ويدل على إرادته التنزيه قرينتان:

أحدهما: أنه قال: «**فلا تأكل؛ فإني أخشى أنه أمسكه على نفسه**»[2] وهذا ينبئُ عن الشك، فيورث كراهيةً لا حظرًا، كقوله: «**فلا يغمس يده في الإناء؛ فإنه لا يدري أين باتت يده**»[3].

الثانية: حال السائلين فإن أبا ثعلبة كان مُكتسبًا بالصيد، فكان التنزيه لا يليق بحاله، وعَديًا كان من المترفين بالصيد، فحسن في حاله التنزيه.

وأما الإجماع من الفريقين؛ فهو حِلُّ فريسة البازي وإن أكل منها، فقد صار ممسكًا علينا لا باعتبار الامتناع من الأكل، والآية عامة في الجوارح، فكيف يكون المراد في بعض المسميات مخالفًا للبقية؟! وإن قدَّرنا خاصًا، فحلُّ فريسةِ البازيِّ إنما عُرف بالقياس على هذا النص، فإن كان لا يتصور منه الإمساك علينا بترك الأكل؛ لأنه لا يحتمل الضرب، فينبغي أن لا تَحل

= بالكلام المعلمة، (١٩٢٩) قال: قلت: يا رسول الله، إني أرسل الكلاب المعلمة، فيمسكن علي، وأذكر اسم الله عليه، فقال: «إذا أرسلت كلبك المعلم، وذكرت اسم الله عليه فكل»، قلت: وإن قتلن؟ قال: «وإن قتلن، ما لم يشركها كلب ليس معها».

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، (١٧٥)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب: الصيد بالكلام المعلمة، (١٩٢٩) من حديث عدي بن حاتم.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب: الاستجمار وترا، (١٦٢)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، (٢٧٨) من حديث أبي هريرة ﷺ.



فريستُه كفريسة الفهد والنمر وما لا يقبل التعليم؛ لأن هذا ركن التعليم عندهم، وقد تعذر على البازيِّ كما تعذر في النمر أصل الانقياد.

❊ **فإن قيل:** فهذا يشهد لمذهب مالك، فأما أنتم فتعتبرون الامتناع عن الأكل في الابتداء في الكلب، ولا تعتبرونه في البازيِّ، ففرقكم في الابتداء فرقنا في الدوام[(١)].

۞ **قلنا:** قد قيل لا يعتبر في الابتداء كما هو مذهب مالك، وحُكي عن الحليمي، وقد قيل في البازيِّ يشترط الامتناع عن الأكل[(٢)]، فإن لم يتعود حَرُمت فريستُه، ولكنّا نُسلِّم الفرقَ، وسببه أن انقياد الكلب عند الإشارة في الإرسال والزجر، وقَصْده صَوب الصيد واقتناصه له مترددٌ بين أن يكون من طباعه وبين أن يكون من علمه وإذعانه لإشارة صاحبه، فإن الكلاب آلفة/ مُتَبَصِّبَصةٌ[(٣)] لا يبعد ذلك من طباعها، فافتقرنا في الابتداء إلىٰ علامة [٣٨٢/أ] ترجح جانب العلم والتأدب بالتأديب، فكان ذلك ما يخالف طبعها وهو الامتناع عن الأكل مرة أو مرتين ليكون ذلك علىٰ خلاف الطبع بحكم الانقياد معرِّفًا أن الانقياد للإشارة وقع إجابةً لإشارة المشير، لا إجابة لمقتضىٰ الطبع، فإذا حصل معرفة بادية بهذه العلامة، وحصل الاستظهار بالاستشهاد به، فلم يفتقر بعده إلىٰ الامتناع من الأكل، فإنه طلب الأكل ليكون علامةً، وقد حصلت العلاقة وعُرف كونه مُعلَّمًا، وأما البازيُّ فوحشيٌّ

---

(١) ينظر: المقدمات الممهدات، ١/٤١٩.

(٢) ينظر: مختصر المزني، ٨/٣٨٩، الحاوي الكبير، ١٥/٨، نهاية المطلب، ١٨/١١٠.

(٣) البصيص: البريق. وقد بص الشئ يبص: لمع. والبصاصة: العين. ويقال بصص الجرو: فتح عينيه، وبصبص الكلب وتبصبص: حرك ذنبه. ينظر: الصحاح، للجوهري، ٣/١٠٣٠.

الطبع، فإذا انقاد للإشارة في الاسترسال والوقف حصل العلمُ بتعلُّمِه، فلم يفتقر إلىٰ تأكيدٍ وتشميرٍ بزيادة علاقة واستظهار[1].

❊ **فإن قيل**: إذا لم يدل مجرد الاسترسال بالإشارة علىٰ عِلْمه صار علمُه أمرًا خَفيًّا لا يُطلع عليه، فيعتبر السبب الظاهر المظهِر له، وهو الامتناع عن الأكل، إذ به ظهر العلم؛ فالإقدام علىٰ الأكل يُظهر الجهلَ، فإنه السبب الظاهر، ويجري الفعلُ الدالُّ علىٰ علمه مُجْرىٰ اللفظِ الدالِّ في الناطق علىٰ ضميرِه في معرفة الله ورسوله، ويُعرف ذلك باعترافه بلسانه، ثم يعرف ضدُّه بإنكارِه بلسانِه، وإن كان يُتصور أن يكون كاذبًا في إنكاره غيرَ معتقدٍ له، بل يكون مُستصْحبًا للمعرفة السابقة، ولكن يُدار الأمرُ علىٰ السبب الظاهر المُظهِر، فكذلك هذا، وهذا واقع.

والجواب: عنه أن الفعل لا صيغة له في الدلالة، وهو علامة، ولذلك لم يُكتف في الابتداء بالامتناع مرةً، فكذلك لا يحرم الإقدام بمرةٍ واحدةٍ بعد الحكم بِعلْمه، فلو تكرر مرارًا واستمر عليه حكمنا بتحريم أكله؛ إذ صارت العلامة المكررة معاوضةً للعلامة المكررة، فأما المرة الواحدة فيحتمل الأمر، فلا يترك اليقين بالاحتمال.

❊ **فإن قيل**: فإذا تكرر ثلاثا، وحرمت الفريسة الأخيرة؛ لأنه بانَ نسيانُه، فينبغي أن ينعطف التحريم علىٰ الأولىٰ؛ لأنه أول وقت النسيان.

---

(١) حاصل الفرق بين الكلب وغيره من الجوارح كالبازي، أن الكلب الذي لا يزدجر لا يسمىٰ معلما باتفاق، فأما سائر الجوارح إذا لم تنزجر هل تسمىٰ معلمة أم لا؟ وهذا خلاف مبني عليه الخلاف في التفريق بين الكلب وغيره. ينظر: بداية المجتهد، ٣٦٩/١.



❁ **قلنا:** اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من قال ينعطف لذلك، ومنهم من قال اليقين يحصل في الأخير، والأول مشكوك فيه وليس بمقطوع به، فلا يرفع به اليقين.

❊ **فإن قيل:** باب الذبائح على الاحتياط، فإذا تعارض إمكان الحلِّ والحَظْر، رُجِّح جانبُ الحَظْر.

❁ **قلنا:** إذا استندنا إلىٰ أصلٍ مستيقنٍ لم نرفعه بالشك، نعم يُوجب الشكُّ تورُّعًا وتنزيهًا؛ ولذلك لو لعَق الدمَ أو همَّ بالأكل، فانتُزع منه أو أُرسل فسار قليلًا ثم استرسل، حلَّت الفريسة مع حصول الشك، ومع أن ذلك يمنع لو جرىٰ في الابتداء، ولكن حُمل في الدَّوام علىٰ دَهْشة أو سبب عارض علىٰ النسيان، وكذلك لو غاب الصيد المجروح وأُلفي ميِّتًا، واحتمل أن يكون بسقوطٍ من موضع وبالجرح، حلَّ بناءً علىٰ السبب الظاهر، فكذلك اليقين يستصحب، ولذلك إذا قال: إن كان الطائر غرابًا فزوجتي طالق، وقال غيره: إن لم يكن غرابًا فزوجتي طالق، واشتبه الأمر، حلَّ لكل واحد منهما زوجتُه.

الطرف الثاني: أن نُسلِّم تحريمَ هذه الفريسة جدلًا، أو علىٰ القول الثاني، وننازعهم فيما سبق من فرائسه، ونقول: إنها فريسة أمسكها الكلب علىٰ صاحبه إذ امتنع عن الأكل، فلا معنىٰ لتحريمه بزوال العلم بعده، فأَكْل الصيد لا يزيد علىٰ ردّة/ الذابح والقاضي والإمام في الصلاة والشاهد، ثم [٣٨٢/ب] لا يؤثر فيما مضىٰ، فكذلك أكله.

❊ **فإن قيل:** الكلب لا يمتنع عن الأكل جَزْمًا واختيارًا حتىٰ يتركه

اختيارًا، بل امتناعه تخلُّقًا بخلق هو له مثل الطبيعة والعادة، والطبيعة لا تُنسىٰ، فلما أَكَل بان أن امتناعه كان وفاقًا، وأما الإسلام والردة فيجري اختيارًا، فطريان الردةُ لا يدل علىٰ عدم إلا سلام من قبل.

❁ **قلنا:** رسوخ خُلُق الامتناع عن الأكل في طَبْع الكلب، وهو خلاف طَبْعه الأصلي ليس بأقوىٰ من رسوخ طبع الأكل وهو طبعه الفطري، فإذا جاز أن يتبدل بضدِّ الطَّبْع وهو الامتناع، لم لا يجوز أن يعود إلىٰ الأصل والطَّبْع بسبب عارض، وعلىٰ الجملة أكلةٌ نادرة توافق الطَّبْع علىٰ وِفاقٍ، أظهر من حمل الامتناع عشرين سنة علىٰ خلاف الطَّبْع علىٰ الوِفاق، مع جريان التَّكْرَار والاستمرار فيه، وهذا قاطع في فنه.



مَسْأَلَة: متروك التسمية مباحٌ[1] وقال أبو حنيفة إن ترك عمدًا فهو محرّم[2]. والمعتمد ما روىٰ البراء بن عازب عن رسول الله قال: «المؤمن

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٥/٩٥، والوسيط، ٧/١٤٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤/٤٥١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٣/٢٠٥، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١/٥٤٠، وحاشية أحمد القليوبي، ٤/٢٤٤.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١١/٢٣٦، وبدائع الصنائع، ٥/٤٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/٦٣، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥/٢٨٧، والبناية شرح الهداية، ١١/٥٣٧، وفتح القدير، لابن الهمام، ٩/٤٩٠، وحاشية ابن عابدين، ٦/٢٩٩، وهو مذهب الحنابلة، والمشهور عند المالكية، وعندهم أنها تؤكل أيضا وفاقا للشافعية. ينظر: وهو مذهب المالكية. ينظر: التلقين، ص٢٦٦، والمقدمات الممهدات، ١/٤٣٠، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٦٦٦، والمغني، ٩/٣٦٧.

يذبح على اسم الله سمَّىٰ أو لم يسمِّ»[1] وروي أنه ﷺ سئل عمَّن ترك التسميةَ ناسيًا فقال: «ذِكْرُ الله علىٰ قلب المؤمن ولسانِه؛ سَمَّىٰ أو لم يَسَمِّ»[2]، وروي أن عائشة ﷺ قالت: إن الأعراب تحمل إلينا الهدايا ولسنا ندري اسمّوا عليها أم لا؟ فقال: «سمُّوا أنتم وكُلوا»[3]، وسئل ابن عباس عمَّن ترك التسميةَ ناسيًا فقال: «تسميتُه مِلَّتُه»[4]. فدل أن الملة المُصحِّحَةَ للتسمية قائمةٌ مُقامَ التسميةِ.

❊ **فإن قيل:** سؤالُ عائشةَ دليلٌ علىٰ اعتقادها تحريمَ متروك التسمية، ولم يَردَّ عليها الرسول ﷺ ذلك، ولكن جوّز الأكل أخذًا بالظاهر من حال المسلمين؛ فإنهم لا يتركون التسمية إلا نسيانًا.

۞ **قلنا:** لو كان كذلك لما أمر بالتسمية عند الأكل، فإنه ذكر في معرض البدل، وقال: «سَمُّوا أنتم وكلوا»[5] فدل أن ثبوت التسمية بطريق

---

(١) لم أقف علىٰ هذا الحديث، قال ابن الملقن: «هذا الحديث لا أعلم من رواه من هذا الوجه بعد البحث عنه». ينظر: البدر المنير، ٩/٢٦٣.

(٢) لم أقف عليه، وقال ابن كثير: «لم أر هذا الحديث في شيء من الكتب الستة». ينظر: تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، ص٣٧٩.

(٣) أخرجه الدارمي في السنن، كتاب الأضاحي، باب: اللحم يوجد فلا يدرىٰ أذكر اسم الله عليه، (٢٠١٩)، وابن ماجه في السنن، كتاب الذبائح، باب: التسمية عند الذبح، (٣١٧٤)، والحديث صحيح. ينظر: البدر المنير، ٩/٢٦٢.

(٤) لم أقف عليه بعذا اللفظ لابن عباس، وذكر البخاري، ٧/١١٧ عنه تعليقًا قال: «قال ابن عباس: من نسي فلا بأس به».

وعند البيهقي عن ابن عباس أنه قال: «إذا ذبح المسلم ونسي أن يذكر اسم الله فليأكل، فإن المسلم فيه اسم من أسماء الله». ينظر: معرفة السنن والآثار، ١٣/٤٦٦.

(٥) تقدم تخريجه قريبًا.

التَّبرُّك في مبدأ الأمر، فإن فات في وقت الذبح قام عند الأكل مقامه، وأما قولهم: ظاهر من حال المسلمين التسمية إلا ناسياً؛ كيف يستقيم ذلك في حق الأعراب مع قرب عهدهم بالإسلام وإشكال اشتراط التسمية؟! والعربُ لا تفهم من الذبح إلا قطع اللبّة والمنحر، فكيف يمكن التعويل على هذا الظاهر، بل الظاهر خلافُه، أو الاحتمال متعارض، وشروط الإباحة إذا وقع الشك فيها امتنعت الإباحة؛ إذا الأصل العدم.

❊ **فإن قيل**: الحديثُ مُعارَضٌ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ﴾[1] حرّم الأكل، وبقوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾[2] أي إذا أقيمت عند النَّحْر صفًّا، وقوله «**إذا أرسلت كلبك المعلم**»[3] وذكرتَ عليه اسم الله فكل، علَّقَ الأكلَ بشرطين، وقوله: «**فإن شارك كلبَك كلبُ غيرِك فلا تأكل، فإنك سمَّيتَ على كلبك، ولم تُسمِّ على كلبِ غيرك**»[4] فعلّل النفي والإثبات بوجود التسمية وعدمها، وهذه نصوصٌ، إلا أنّا تركنا حالة النسيان بدليل أنه ﷺ سئل عمَّن أكل ناسيًا فقال: «**ذكر الله على قلب المؤمن سمَّى أو لم يسمّ**»[5] فأقام ذكر القلب مقام/ ذكر اللسان عند عذر النسيان، فلا يدل ذلك على إقامته مقامه

١/٣٨٣

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية (١٢١).

(٢) سورة الحج، جزء من الآية (٣٦).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، (١٧٥)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب: الصيد بالكلاب المعلمة، (١٩٢٩) من حديث عدي بن حاتم ﷺ.

(٥) تقدم تخريجه.

عند تعمد الإعراض؛ فإن المعرض عن اسم الله مُتَشَبِّهٌ بالمشركين قصدًا، فغير جدير بأن يُتكلف له عذر.

والجواب: أن الآية مؤوّلة بالإجماع، إذ أبيح متروك التسمية ناسيًا، وهو بموجب مذهبهم زيادة علىٰ النص، فكأنهم يقولون ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عامدًا، فنحن نؤوله ونقول: ليس المراد به الذكر باللسان، بل المراد ذكر القلب، يقال: ينبغي أن يكون أمري علىٰ ذكرك أي علىٰ قلبك، ثم ذكر الله علىٰ قلب كل مسلم كما قاله رسول الله فيما رَوْيناه من الأخبار، فالملة المصحَّحَة للذكر قائمة مقام الذكر؛ لأنّا نسمي المؤمن في حال غفلته مؤمنًا وعارفًا، وإن انفَّك قلبه عن التصديق والمعرفة بالغفلة، ولكنه قائم حكمًا ببقاء الإيمان، فما ذبح المسلم فقد ذبح علىٰ ذكر اسم الله؛ إذ إيمانه هو عين الذكر، عُرف ذلك بنص الحديث كما قالوه في حالة النسيان، وما ذكرناه أولىٰ؛ فإنه إن أقيمت الملة مقام الذكر يستوي النسيان والعمد، وإلا فلِمَ ينبغي أن يفرق في الأذكار المشروطة بين الناسي والعامد؟ والناسي ليس بذاكر تحقيقًا، فهو كما لو ترك القراءة في الصلاة ناسيًا، والعامد ليس بمعرض إذ الإعراض كفرٌ، ولكنه مكتفٍ بما في قلبه من ذكر الله تعالىٰ، وعلىٰ الجملة لا بد من تأويل الآية، فحملوه علىٰ العمد، وفيه ترك عموم الآية وترك قياس الشرع في التسوية بين العامد والناسي في الشرائط، وترك عموم الحديث إذ قال: «**المؤمنُ يذبح علىٰ اسم الله؛ سمَّىٰ أو لم يسَمِّ**»، وترك قياس النكاح فإنه اعتبر فيه الملة المصحِّحَة للذكر الصحيحة باعتبار الأصل كما في الذبيحة، ثم اكتفىٰ فيه بالملة، والذبائح والمناكح في الشرع متحاذية، وأما نحن أوَّلنا الآية كما



أوَّلنا، وتركنا هذه القواعد منتظمة، وهذا أقرب طرق التأويل، وهو اعتراف بأن الذكر شرط ولكن أقيم الدين المصحِّح للذكر مقام الذكر بحكم النص كما قالوه في الناسي.

التأويل الثاني: أنه أراد به ما لم يذبح، ويعبَّر بالتسمية عن الذبح لعموم اقترانه في الغالب، ويدل عليه ما ذكرناه من الأدلة مع سياق الآية إذ قال: ﴿إِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾[1] وكانت مجادلتهم في الميتة، إذ كانوا يأكلون من ذبيحتهم ولا يأكلون من ذبيح الله، فعلّل بأن ذلك لم يذكر اسم الله عليه أي لم يذبح.

الثالث: المراد به الرد على من يأكل مما ذكر اسم غير الله عليه من اللات والعُزَّىٰ علىٰ عادتهم، فهو تنبيه علىٰ اشتراط الملة الصحيحة في الأصل في الذابح، وهذه احتمالات قريبة، ولا بد من التأويل بالضرورة فهو أولىٰ من تأويلهم بالتنزيل علىٰ حالة النسيان بدليل ما ذكرناه، وأقرب التأويلات ما ذكرناه أولًا؛ فإنه تصرف في بيان معنىٰ الشرط لا في إنكار أصله.

❊ فإن قيل: فهو غير مذبوح علىٰ قوله: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ﴾[2] فإنه أمر يستدعي مأمورا، منشَّئًا حالة الذبح، وعندكم لا يجب تجديد الذكر بالقلب عند الذبح.

[٣٨٣/ب] ۞ قلنا: ليس فيه بيان تحريم الذبح إن لم يذكر/، إنما هو أمرٌ محتملٌ للاستحباب، كقوله لعائشة: «سموا أنتم وكلوا» وكقوله: «كل أمرٍ ذي بالٍ

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية (١٢١).
(٢) سورة الحج، جزء من الآية (٣٦).

لم يُبدَأ فيه باسم الله فهو أبتر»[1]، وعلىٰ الجملة فُهم من الأمر باسم الله في كل موضع قصد الندب للتبرك والتيمن به.

❊ **فإن قيل:** فقوله: «**إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت عليه اسم الله فكل**»[2].

۞ **قلنا:** هو إباحة عند وجود التسمية ولا تحريم فيه عند عدمه، وإنما هو تعلق بالمفهوم، وهم لا يقولون به، ونحن وإن قلنا به نجوّز تركه بعمومٍ أظهر منه، فتركناه للذي رَوْيناه.

❊ **فإن قيل:** فقوله: «**فإنك سمَّيتَ علىٰ كلبك ولم تُسمِّ علىٰ كلب غيرك**» ذكره تعليلًا للمنع من الأكل.

۞ **قلنا:** معناه فإنك لم ترسل كلب غيرك، فإنه لو سمَّىٰ علىٰ كلب غيرِه ولم يرسله لم يحلّ، ولو أرسل كلبَ غيرِه وسمَّىٰ حل له، فلا فرق بين كلبه وكلب غيره في الصيد إنما الفرق في الإرسال بناء علىٰ العادة.

⚜ مَسْأَلَة: الجنين يتذكىٰ بذكاة الأم إذا وجد ميتًا في بطنها[3]؛ .....

(١) أخرجه الخطيب البغدادي، في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/٦٩ من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير، ١٥/١٤٩، والمذهب، للشيرازي، ١/٤٦٥، والمجموع شرح المهذب، ٩/١٢٦، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١/١٢٣، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٥٢١ وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ١/٣٥٦، والفروق، =



خلافا له[1].

والمعتمد ما رواه يحيىٰ بن سعيدٍ القطّان وهو إمام الدنيا في علم الحديث عن مجالد عن أبي الوَدَّاك عن أبي سعيد الخدري، أن قومًا جاءوا إلىٰ النبي وقالوا: إنا نذبح الشاة وننحر الناقة ونجد في بطنها جنينًا ميتًا، أفنلقيه أم نأكله؟ فقال: «كلوه؛ فإنَّ ذكاة الجنين ذكاةُ أمِّه»[2]. والحديث نص صريح وكل ما تكلَّفوه من تأويله يدرأه قوله: «كلوه» وسؤالهم عن أكله ثم ذكره الكلام بعد في معرض التعليل وصحة الحديث لا غبار عليه، فقد رواه أحمد بن حنبل وأبو يوسف القاضي من أصحابهم[3].

❊ **فإن قيل:** هو خبر واحد في مقابلة نص القول، فإنه حرّم الميتة، وهذه ميتة، وحرّم المنخنقة وهذه منخنقة.

۞ **قلنا:** لا، بل هو بيان معنىٰ القرآن؛ فإنه قال: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[4]

= للقرافي، ٣/١٢٠، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٦٨٣، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/٢٥٥، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٠/٤٠٢.

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٢/٦، وبدائع الصنائع، ٥/٤٣، والهداية شرح بداية المبتدي، ٤/٦٧، والاختيار لتعليل المختار، ٥/١٣، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٢/٦٢٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥/٢٩٣، وفتح القدير، لابن الهمام، ٩/٤٩٨

(٢) أخرجه أحمد في المسند، ١٧/٣٦٢، وابن ماجه في السنن، كتاب الذبائح، باب: ذكاة الجنين ذكاة أمه، (٣١٩٩)، وأبو داود في السنن، كتاب الضحايا، باب: ما جاء في ذكاة الجنين، (٢٨٢٧)، والترمذي في السنن، أبواب الأطعمة، باب: ما جاء في ذكاة الجنين، (١٤٧٦)، وقال الترمذي: «حديث حسن».

(٣) تقدم تخريج الحديث قريبا، ولم أجده فيما أخرجه أبو يوسف، وأخرجه حمد بن الحسن في كتاب الآثار، ٢/٦٨٢.

(٤) سورة المائدة، جزء من الآية (٣).

وقال رسول الله معللاً جواز أكله ودافعًا خيال المتخيل أنه أكل ميتةً: «**إن ذكاة الجنين ذكاة أمّه**» بيّن أنها مذكاة بذكاة الأم، وكيف لا يقبل هذا التعليل من صاحب الشرع، ولو ابتدأناه لكان له وجه؛ لأن الجنين له حكم الأجزاء والأطراف في جملة من الأحكام، خصوصًا فيما يعسر إفراده بنفسه، كالبيع والهبة، وإفراده بنفسه عسير في الذكاة، فللعسر تأثير في إلحاق الجنين بالأطراف، وقد تحقق، وله تأثير في تغيير محل الذبح بدليل الصيد والشاة النادرة والبعير المتنكس في السير، إذ اتُّبع فيه موجب القدرة، بل في أمر الحياة هو كالأجزاء، فإنه يستمد الروح من الأصل، ويقتبس الغذاء منه، فموته بموت الأصل انزهاق روح بسبب ظاهر مفض إليه، فإن خرج حيًّا دل علىٰ استقلال حياته فعند ذلك يتعين إفراده بالذبح[1].

مَسْأَلَةٌ: الضحية سنة مؤكدة وليست واجبةً[2] خلافًا له[3] لقوله:

---

(١) كتب قبالة هذا الموضع في الأصل: «بلغ العرض بالأصل وصح والحمد لله».

(٢) ينظر: الإقناع، ص١٨٤، والمهذب، للشيرازي، ٤٣٢/١، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٩٧/١٨، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٣٤/٤، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٥٢٧، وفتح الوهاب، ٢٣١/٢، وحاشية أحمد القليوبي، ٢٥١/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: التلقين، ص٢٦٢، والكافي في فقه أهل المدينة، ٤١٨/١، وبداية المجتهد، ٣٤٥/١، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٦٩٧، والمغني، ٤٣٥/٩، والإنصاف في معرف الراجح من الخلاف، ١٠٥/٤.

(٣) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، ٢٣٩/١، والمبسوط، للسرخسي، ٨/١٢، وتحفة الفقهاء، ٨١/٣، وبدائع الصنائع، ٦٢/٥، والهداية شرح بداية المبتدي، ٧٠/٤، والاختيار لتعليل المختار، ١٦/٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢/٦، والبناية شرح الهداية، ٤/١٢، وفتح القدير، لابن الهمام، ٥٠٦/٩، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢٦٦/١=

«**كُتِبَ عليَّ ثلاثٌ هنَّ لكم تَطوُّعٌ؛ الضُّحىٰ والأضحىٰ والوتر**»[1] وفي رواية: «**السواك**» وكل ما يتعلق به من الأوامر المطلقة في الضحايا محمولة علىٰ الاستحباب؛ بدليل هذا الحديث، وبدليل أن الصحابة فهموا منه الاستحباب، فقد روىٰ الشافعي عن أبي بكر وعمر أنهما كانا لا يضحيان/ السنة والسنتين مخافة أن يُرىٰ أنها واجبة[2] ولذلك قال ﷺ: «**ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم**»[3] وهو دليل علىٰ أنه من قبيل الاقتداء بالسلف فيكون مسنونًا، وعن أبي مسعود الأنصاري أنه قال: «**أنا لا أضحي وأنا من أيسر الصحابة مخافة أن يُرىٰ أنها واجبة**»[4] وكان ابن عباس يخرج درهمين ويشتري بهما لحمًا ويقول: «**هذه أضحية ابن عباس**»[5] ونقل ذلك عن أكثر الصحابة.

[٣٨٤/أ]

❊ **فإن قيل**: فقد قال ﷺ: «**علىٰ أهل كل بيت أضْحاةٌ وعَتيرةٌ**»[6].

= والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٨/١٩٧.

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، (١١٩)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الضحايا، باب: الأضحية سنة نحِبُّ لزومها ونترك تركها، (١٨٨٠٩) من حديث ابن عباس ﷺ؛ أن رسول الله ﷺ قال: ثلاث هن عليَّ فرائض ولكم تطوع؛ النحر والوتر وركعتا الضحىٰ. والحديث ضعيف. ينظر: البدر المنير، ٤/٣٢٦، والتخليص الحبير، ٢/٤٥.

(٢) ينظر: السنن الكبرىٰ، للبيهقي، ٩/٢٦٤.

(٣) أخرجه أحمد في المسند، (١٩٢٨٣)، وابن ماجه في السنن، كتاب الأضاحي، باب: ثواب الأضحية، (٣١٢٧)، والحاكم في المستدرك، (٣٤٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الضحايا، (١٩٤٨٩)، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد».

(٤) لم أقف عليه.

(٥) ينظر: الأم، ٣/٥٨٥، ومعرفة السنن والآثار، للبيهقي، ١٤/١٥.

(٦) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الأضاحي، باب: الأضاحي واجبة أم لا، (٣١٢٥)، والنسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب الفرع والعتيرة، (٤٥٣٦)، من حديث مخنف بن سليم قال: بينا نحن وقوف مع النبي ﷺ بعرفة فقال: «يا أيها الناس، إن علىٰ أهل كل بيت كل=

❁ **قلنا:** أراد الاستحباب بدليل خبرنا، وبدليل قرينته وهي العَتيرة، فإنها لم تتجه في رجب ولا تجب بالاتفاق، وبدليل قوله: «**علىٰ أهل كل بيت**» وعندهم يجب علىٰ كل شخص.

❊ **فإن قيل:** فقد قال: «**مَن لم يُضَحِّ فلا يقربنَّ مُصَلَّانا**»[(١)]، وروي: «**مَن وجد سَعَةً ولم يُضَحِّ فلا يقربنَّ مُصَلَّانا**»[(٢)].

❁ **قلنا:** قال الأئمة: هو موقوف علىٰ أبي هريرة، أورده الشيخ أحمد البيهقي[(٣)]، وإن صحَّ رفعُه فتارك الضحية لا يبعد عن المسجد، بل ينبغي أن يقرَّب منه للاستغفار إن كان عاصيًا، فمعناه من وجد سعةً في المكان وليس علىٰ عزم التضحية فلا يضيق سَعَة المكان علىٰ من يحضر لاستماع الخطبة، فإنه كان يُذكر فيها شرط الأضاحي، فهو المراد به، والتعويل في المسألة علىٰ الحديث، فإنَّ ابتداء حكم الشرع لا يمكن أن يُعرف بقياس تعليل، نعم فيه دلالات علىٰ نفي الوجوب، كانتفائه عن المسافر وِفاقًا، مع أنَّ السفر لا يؤثر في الماليات، وكجواز الأكل منه، وذلك يليق بالسُّنة، فإن الموافقة في الضيافة تكرُّم، ولا يليق بالواجبات، وكسقوط القضاء عند

= عام أضحىٰ وعتيرة، والعتيرة ذبيحة كان يذبحها اهل الجاهلية في رجب خاصة. الحديث فيه راوٍ ضعيف. ينظر: مجمع الزوائد، ٤/١٠.

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وقد ذكره الماوردي في الحاوي الكبير، ١٥/٧٣.

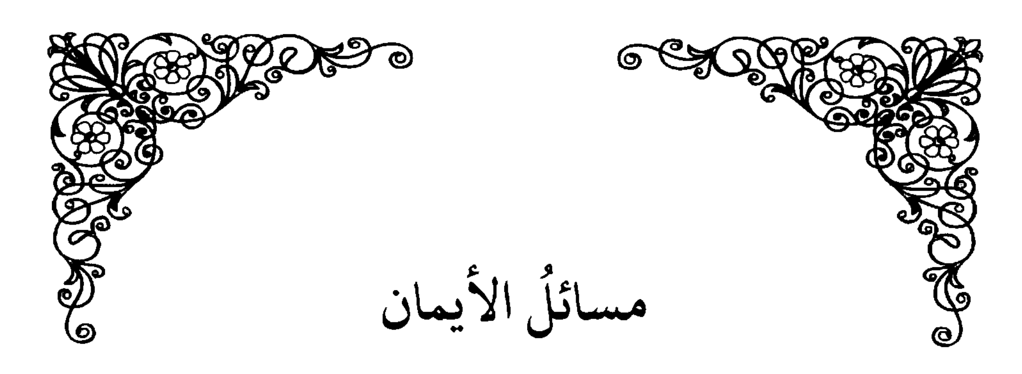
(٢) أخرجه أحمد في المسند، (٨٢٧٣)، وابن ماجه في السنن، كتاب الأضاحي، باب: الأضاحي واجبة أم لا، (٣١٢٣)، والحاكم في المستدرك، (٧٥٦٥) من حديث أبي هريرة ﷺ، قال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد».

(٣) ينظر: شعب الإيمان، ٩/٤٤٩، والحديث له طرق مرفوعة صحيحة، والقول بأنه موقوف ضعيف. ينظر: نصب الراية، ٤/٢٠٧.

الفوات، ولم نُطْنِب في هذه الدلائل، فإن الاعتماد على الحديث.

❊ **فإن قيل**: الوقت منسوب إليه ومعروف، فيقال يوم النحر والأضحى، كيوم الجمعة وكيوم الفطر، ولا يتحقق التعريف إلا بوجوده لا محالة، وهو بالوجوب.

❁ **قلنا**: هو يوم الأمر بالضحية، وليس يلزم أن يكون واجبًا، بل يكفي أن يكون مشروعًا فيه وموافقًا فيه غالبًا وإن كان سنةً، كما يقال يوم العيد ويوم النفر ويوم القَرِّ، ولا تجب هذه المعاني التي إليها النسبة.



مسائلُ الأيمان

❁ **مَسْأَلَة: إذا قال: إن دخلتُ الدارَ فأنا يهوديٌّ، أو نصراني، أو برئ من الله؛ لم تلزمْه الكفارةُ إذا دخل**[1]؛ **وقال أبو حنيفة: هو يمينٌ وكفارته كفارةُ يمين**[2].

والمعتمد: أن الأصل براءةُ الذمَّةِ عن الكفارة، وإنما الشغل بسبب عارض، وكون القول سببًا للكفارة يعرف من الشرع، والشرعُ إمّا أصلٌ أو معقولُ أصلٍ، ولم يرد في المسألة أصلٌ من نصٍ وظاهرٍ وإجماعٍ، فلم يبق إلا قياسه علىٰ المنصوص، والمنصوص المُتفق عليه هو اليمين، وليس في معناه؛ إذ اليمين مشروعة، وهذه غير مشروعة، قال ﷺ «**من حلف فليحلِفْ**

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٥/٢٦٣، والمهذب، للشيرازي، ٣/٩٥، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨/٣٠٣، والوسيط، ٧/٢٠٥، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٠/٤٩٥، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١١/٧، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٢٤٢، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/٦٠٢، ونهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج، ٨/١٧٩، وهو مذهب المالكية. ينظر: عقد الجواهر الثمينة، ٢/٣٤٣، والذخيرة، للقرافي، ٤/١٥، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، ٣/٢٦٦.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٥، وبدائع الصنائع، ٣/٨، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢/٧٤، والبناية شرح الهداية، ٦/١٣١، وفتح القدير، لابن الهمام، ٥/٧٧، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٤/٣٠٠، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٤/١٩، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، للمروزي، ٥/٢٤٦٦، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/٣٠٥.

بالله وإلا فليصمت»[1]. كيف وقد قال: «من حلف بغير الله فكفارتُه أن يقول: لا إله إلا اللهُ»[2] وهو دليل علىٰ الابتداء في المسألة، ثم كيف يكون في معنىٰ اليمين والكفارة وجبت بالهتك الحاصل لحرمة اسم الله المعظم عند مخالفة القولِ الفعلَ، لا بنفس اليمين، ولا بنفس الفعل/؟ إذ كلٌّ واحد منهما لا يصلح لأن يكون سببًا، وإن لم يتعرّض لاسم الله في معرض تأكيد الوعد لم يتضمن الإقدام هتك حرمة الاسم فكيف يلحق به؟ [٣٨٤/ب]

❊ فإن قيل: ما ذكرتموه ليس دليلًا علىٰ نفي الكفارة، وإنما هو حسم لطريق القياس علىٰ اليمين.

ولنا مقامان:

الأول: أن نُسَلِّم أنه غير مأخوذٍ من اليمين، ولكنه مأخوذ من قوله لزوجته: حرَّمتُك علىٰ نفسي، أو أنت عليّ حرامٌ؛ فإنه يوجب الكفارة، فنفرض فيه ونقول: قوله إن وطئتُك فأنا يهودي، يؤدي معنىٰ قوله حرَّمتُك علىٰ نفسي، فإنه جعل الوطءَ علامةَ الكفر، وعلامةُ الكفر حرام، كالزنّار والصليب، فلا فرق بين أن يقول: جعلتُ الوطءَ علامةَ الكفر، وبين أن يقول: حرَّمتُ الوطء، فهما عبارتان عن مُعبَّر واحد، ثم إذا ثبت لنا هذا في

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب: كيف يستحلف، (٢٦٧٩)، ومسلم، كتاب الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله، (١٦٤٦) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ﴾، (٤٨٦٠)، ومسلم، كتاب الأيمان، باب: من حلف باللات والعزىٰ، فليقل: لا إله إلا الله، (١٦٤٧) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلف منكم، فقال في حلفه: باللات، فليقل: لا إله إلا الله».



الوطء، قسنا عليه الأكل والدخول وسائر المباحات؛ فإن نسبة الكل إلىٰ الإباحة علىٰ وجه واحد.

أما المقام الثاني: أن نأخذ من اليمين ونقول: وجبتِ الكفارةُ لتحريم اليمين المحلوف عليه، فصريح التحريم أولىٰ بإيجاب الكفارة، فهو في معنىٰ اليمين، ثم قوله: إن فعلتُ فأنا يهودي، أبلغ من الدلالة علىٰ التحريم من صريح التحريم.

❁ **قلنا:** أما المقام الأول فلا يصلح أن يكون مأخذًا لمذهبكم؛ لأن الحَلِفَ باليهودية عندكم يمين، ولذلك لو قال: إن وطئتُكن ـ مخاطبًا جماعة نسوة ـ فأنا يهودي، فإذا وطئ واحدة لم يلزمه شيءٌ، كما لو قال: والله لا أطأكنَّ، بخلاف ما لو قال أنتنَّ علي حرامٌ، فإنه يلزمه بوطء واحدة، وكذلك إذا قال: حرَّمتُ هذه الرُّمَّانةَ علىٰ نفسي، تلزمه الكفارة بأكل حبَّةٍ، ولو قال: والله لا آكل، لا يلزمه إلا بأكل الكلِّ، والحَلِفُ باليهودية كالحلف بالله في هذه القضية.

أما المأخذ الثاني فينبني علىٰ ثلاث مقدمات:

أحدها: أن اليمين تحرّم المحلوف عليه، والآخر أن قوله حرّمتُ علي نفسي الدخول يمينٌ علىٰ نفي الدخول، والآخر أن الحلف باليهودية يؤدي معنىٰ التحريم، أما الأول فاليمين لا تحرّم المحلوف عليه، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[1]، وقوله: «من حلف علىٰ شيء

---

(١) سورة التحريم، جزء من الآية (٢).

ورأىٰ غيرها خيرًا منه فليأت الذي هو خير»[1] ، وقوله: **«أمَا إني إذا حلفتُ علي شيء ورأيتُ غيرَه خيرًا منه، أتيتُ الذي هو خير»**[2]. ولا خلاف في أنه ما أريد بالخبر ضرورة تبيح محظورًا، أو طاعة واجبة أو مندوبة، فإنه جارٍ في الأكل والدخول، وكل ما يحتاج الإنسان إليه ويراه أنفع له، فهو خيرٌ باعتبار غرض الحالف، وهذا يدل علىٰ نفي التحريم.

❊ **فإن قيل:** يدل علىٰ التحريم أمران: أحدهما وجوب الكفارة مع أنها ستارة، ولا يقصد ستر المباحات والمندوبات، وإنما يستر المعاصي الذي لا يريدها الشرع ويبغي عدمها، والآخر هو أن الحلف برأس الملك ثم المخالفة في الفعل يُعدّ إزراء به وهتكًا لحرمته، حتىٰ يستوجب به حزّ الرقاب، وقد وجب مراعاة حرمة الله علىٰ مثال وجوب مراعاة حرمة الملوك، وأن الله تعالىٰ وتقدس عن/ التمثيل والتشبيه، ولكنه ثبت علىٰ وفق اعتقاد الخلق، ولذلك يُقبّل المصحف ويَحْرم وطؤه بالقدم ورميه، ولا يُتعرض في حرمه للإيذاء والصيد، ويقصد بيته بالزيارة، كل ذلك علىٰ مثال حرمة الملوك، وإن كان يتعالىٰ عن أن يرتاح بتعظيم وعبادة، أو يتضرر بمعصية وهتك.

[٣٨٥/أ]

❁ **قلنا:** إذا حلف برأس الملك علىٰ فعل، ثم أقدم بإذنه لم يكن هتكًا، بل لعل ما رسم له من المخالفة لو تركه عُد هتكا، وقد أذن الله تعالىٰ[3]

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب: ندب من حلف يمينا فرأىٰ غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، (١٦٥٠)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب: ومن الدليل علىٰ أن الخمس لنوائب المسلمين، (٣١٣٣)، ومسلم، كتاب الأيمان، باب: ندب من حلف يمينا فرأىٰ غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، (١٦٤٩).

(٣) أي: أذن علىٰ لسان رسوله ﷺ.

فيه إذ قال: «فليأت الذي هو خير» وتمدَّح رسول الله به، إذ قال: «**أما أنا إذا حلفت علىٰ شيء...**»[1] الحديث ولا يتُمدح بمعصية ولا هتك حرمة، وأما الكفارة فقد وجبت برمي سهم الغرب إلىٰ صف الكفار وهو قربة، ووجبت بقتل الصيد في ضرورة المخمصة، وهو واجب، فدل علىٰ أنه لا يستدعي معصيةً، وكذلك إذا حلف علىٰ أنه لا يصلي أو يزني فالحنث فرض، والكفارة واجبة، فدل أنه لا يستدعي معصية في الشرع محظورة.

❊ **فإن قيل**: الكفارة بالضرورة تغطية لما لا يريد الشرع وقوعه، ولا يريد الشرع وقوع قتل المسلم في صف الكفار، ولكن لما وقع ولم يكن في دفعه حيلة، ستره بالكفارة، وليس يريد قتل الصيد، ولا حلق الشعر، ولكنه عارضه أمر آخر وهو أنه لا يريد تعذيب الحاج وموت المضطر، وفيه هلاك النفس، فقدم أخف المحظورين علىٰ الأغلظ بطريق المقابلة، ثم لم يأذن فيه مطلقًا، بل أذن فيه بشرط الكفارة تنبيهًا علىٰ أن وقوعه غير مراد، ولكن صار ضروريًا؛ إذ في إعدامه إيجاد محظور آخر أغلظ منه، فلم يخالف وضع الكفارة، وكذلك إذا قال: لا أصلي، فصلىٰ، فالكفارة لا تجب سترا للصلاة، بل لما تضمنته الصلاة من إظهار المخالفة بين القول والفعل، فهو كاستغفار المصلي عن الصلاة في الدار المغصوبة، لا من حيث إنها صلاة، ولكن من حيث إنها تضمنت كَوْنًا في ملك الغير، فعلىٰ الجملة الكفارة لا تجب إلا تغطية لما لا يريد الشرع وقوعه.

◉ **قلنا**: فما لا يريد الشرع وقوعه إذا قدر الإنسان علىٰ أن لا يوقعه لم يجز له إيقاعُه إلا بضرورة، كما في المَخْمَصة، أو بتضمُّنِه محظوراً آخر

---

(١) تقدم تخريجه قريبًا.

أعظم منه، فما بال الحنث في اليمين كان جائزًا من غير ضرورة، فمن حلف علىٰ أن لا يتناول لحم الطير مثلًا ثم اشتهاه، حلَّ له ذلك، ولم يعص بالإجماع، فإنه ليس المراد بالخبر إلا كونه خيرًا له، ومتىٰ جُوِّزت المحظورات بمجرد الشهوة، فهذا يدل علىٰ أن أكل الطير بقىٰ مباحًا في نفسه كما كان.

❊ **فإن قيل**: المخالفة بين القول والفعل في الوعد المجرد الخالي عن ذكر اسم الله والحلف به محظورٌ؛ لأنه خُلْف في الوعد، وكذب في الكلام، والصدق هو المطلوب، والكذب مرغوب عنه شرعًا، وعليه دلَّ قوله: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾[1] وقوله: ﴿وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ﴾[2] وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾[3] وذم الخلاف في كتابه، نعم أن حلف علىٰ أمر ماض فهو غموس محرّم وإن كان علىٰ المستقبل، ولم يكن له غرض في المخالفة أصلًا فهو حرام، إذ لا قصد إلا الحنث، والخُلْفُ/ في القول وإن ظهر له غرض [٣٨٥/ب] فمخالفة الأغراض وترك الشهوات والمقاصد فيه نوع من العسر، فأرخص الشرع في دفع ذلك العسر بالكفارة، كما في فدية الأذىٰ، وإن كان ذلك العسر فوق هذا، ودرجات العسر متفاوتة، ومراتب الرخص مختلفة، وهذا لا يمنع أن يكون الأصل المطلوب الصدق والوفاء دون نقيضه.

والجواب: أن الذم للحلّاف والنهي عن اليمين المراد به يمين الغموس، فإما اليمين المعقود علىٰ المستقبل فقد دلَّ قولُه: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ

---

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (١).

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٨٩).

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية (٢٢٤).

تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ﴾[1] وقوله: «**من حلف على يمين...**»[2] الحديث على جواز المخالفة فيه، وقولهم: الصدق هو المطلوب دون الخُلف، فلا ينكر ذلك، ويرجع حاصله إلى أن الأولى أن لا يقع الخُلْفُ، أو وقوعه مكروه، وليس بمرغوب فيه، وهذا لا يوجب حظرًا في نفسه، فإن قنعوا بهذا القدر فلسنا ننكر ذلك، ولكنهم لا يستفيدون به فائدة في المسألة كما نذكره في ترتيب المقدمة الثانية عليه.

أما المقدمة الثانية: فإن سلَّمْنا أن الحنث محظور، فلِمَ قالوا إن قوله: حرَّمتُ الدخول على نفسي، كقوله: والله لا أدخل؟ وقد بان أن الدخول لم يحرّم لعينه، بل للمخالفة الواقعة بين القول والفعل المؤكد باسم الله، وهاهنا لم يُذكرِ اسم الله، فكيف وقعت المخالفة، وكيف كان هذا في معناه ولم يوجب منه إلا تغيير وصف الشرع، فهو كقوله: أبحتُ الحرام، والدليل عليه أنه لو قال: لا أزني، تلزمه الكفارة إذا زنا، ولو قال حرَّمتُ الزنى على نفسي لا يلزمه شيء به أصلًا.

❊ **فإن قيل**: إذا قدر على تحريم الدخول باليمين، فيجعل قوله: حرّمتُ الدخول كناية عن القدر المقدور عليه، وهو التحريم بحكم اليمين، حتى لا يلغوا كلام العاقل.

۞ قلنا: يبطل بقوله: حرَّمتُ الزنا، فإن تحريمُ الحرام لغوٌ، إلّا بأن يجدد تحريم اليمين، فليجعل كناية عنه، ثم التحريم ثَمَّ ليس إليه، ولكن

---

(١) سورة التحريم، جزء من الآية (٢).

(٢) تقدم تخريجه.

الحَلف عليه إليه، حتىٰ يصير الإقدام موجبًا للكذب، فيكون محظورًا، فإذا لم يحلف ولم يسلك الطريق لم يحصل، كما أن تحريم المرأة إليه بأن ينكح أمها، فلو قال حرَّمتُ هذه الأجنبيةَ لم تَحْرُم، ولا يقال التحريمُ محظور له بوجهٍ، فإن ذلك ربط بالنكاح حتىٰ تصير هذه ربيبةً بنكاح الأم، فإذا لم يكن نكاحٌ فلا ربيبة؛ فلا تحريم، فكذلك إذا لم يكن حلفٌ وذِكْر اسم الله، فلا مخالفة بين القول والفعل حَنِث ولا تحريم.

❊ **فإن قيل:** نقيس علىٰ تحريم الأَمَة والمنكوحة، وقد ورد فيه النص، وقال تعالىٰ: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾[(١)] ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾[(٢)] سماه يمينًا.

۞ **قلنا:** إن كان المتعلق هو العموم فهو فاسد؛ لأنه ورد علىٰ واقعة خاصة، وهي تحريم جاريته علىٰ نفسه، فإن زعموا أن خصوص السبب لا يرعىٰ بل يرعىٰ عموم اللفظ.

۞ **قلنا:** نعم ولكن إذا كان العموم مستقلًا يمكن الابتداء به دون تقدم الواقعة الخاصة، كقوله لما سئل عن شاة ميمونةَ: «**أيما إِهاب دُبِغ فقد طهر**»[(٣)] وكقوله لما سئل عمن خرج إلىٰ الجهاد لأجل امرأة: «**إنما الأعمال/ بالنيات**»[(٤)] فأما ما لا يمكن الابتداء به دون تقدم السؤال والواقعة اختص

١/٣٨٦

(١) سورة التحريم، جزء من الآية (١).

(٢) سورة التحريم، جزء من الآية (٢).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، (٣٦٦) من حديث عبد الله بن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر».

(٤) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، (١)، ومسلم، كتاب=

بالواقعة كقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر وسأل عن نقصانه فقال السائل: نعم؛ فقال: «فلا إذًا»[1] فإن هذا لا يمكن الابتداء به فكذلك لا يمكن أن يقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾[2] ولم يسبق من النبي تحريم شيء معين فإذا جرىٰ لم يتناول اللفظ بحكم اللسان إلا ما جرىٰ، وأما قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[3] المراد به أن تحلّة الإيمان مفروض، وهو الكفارة وقد كان رسول الله عرف أن الكفارة وجبت بهذه الواقعة، عرَّفه جبريل، وإلا ففرض تحلة اليمين ليس يؤيد إنكار التحريم الذي سبق، فهو في حكم كلام مبتدأ منقطع عنه نوعًا من الانقطاع، والدليل عليه أنه ما أريد به تسميته التحريم يمينًا أنه لو نوىٰ به اليمين لم تنعقد يمينه، بل لو صرح باليمين علىٰ زوجته كان موليًا ولا تلزمه الكفارة عندهم، وإن حنث وهو أحد وجهينا، هذا إن تلقوه من اللفظ، وإن أرادوا قياس غير الوطء علىٰ الوطء فغير ممكن فيما يتعلق بالتحريم والتحليل لتميز وضعه، ولهذا تشبيه البضع بالمحرم في قوله: أنت علي كظهر أمي يوجب الكفارة، ولو شبه الشاة بالخنزير والخل بالخمر لم يحرّم، ولا فرق من حيث القياس إلا تميز البضع بأسباب التحريم والتحليل عن غيره.

= الإمارة، باب: قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، (١٩٠٧). من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(١) أخرجه الدارقطني في السنن، كتاب البيوع، (٢٩٩٧)، والحاكم في المستدرك، (٢٢٦٥) عن سعد بن مالك قال: تبايع رجلان علىٰ عهد رسول الله ﷺ بتمر ورطب، فقال النبي ﷺ: «هل ينقص الرطب إذا يبس؟»، فقالوا: نعم، فقال النبي ﷺ: «فلا إذا». والحديث صحيح. ينظر: البدر المنير، ٦/٤٨٠.

(٢) سورة التحريم، جزء من الآية (١).

(٣) سورة التحريم، جزء من الآية (٢).

المقدمة الثالثة: هو أنّا وإن سلَّمْنا جدلًا أن التحريم سببٌ للكفارة، فقوله: إن دخلت الدار فأنا يهودي لا يؤدي معنىٰ التحريم الشرعي، بل هو مذكور في معرض الإحالة، كقول القائل لا أفعل هذا أو يدخل الجمل في سَمِّ الخياط، فجعله عبارةً عن التحريم تحكمٌ، علىٰ أنه لا فرق بينه في العادة وبين قوله: وحق الكعبة والنبي لا أدخل الدار، أو قوله: إن دخلتُ الدار فأنا زانٍ وفاسق، ثم لم يجعل ذلك عبارة عن التحريم فكذلك ما نحن فيه.

❁ **مَسْأَلَة: يمينُ الغَموس توجِبُ الكفارةَ**[1]؛ وقال أبو حنيفة: لا تجب الكفارة بها ولا باليمين المعقود علىٰ ما يستحيل وجودُه لذاته، كقوله: والله لأشربنَّ ماءَ هذه الإداوةِ، أو لأقتلنَّ زيدًا، وهو يظن أنَّ في الإداوة ماءً، أو زيدًا حيٌّ، فإذا زيدٌ ميِّتٌ ولا ماءَ في الإداوة؛ لم تنعقِدِ اليمينُ، ولو كان عالمًا بحقيقة الحال انعقد اليمين، ولزمت الكفارةُ[2]، وسوَّىٰ أبو يوسف

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٢٦٧/١٥، والتنبيه، للشيرازي، ص١٩٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٣٠٤/١٨، والوسيط، ٢٠٣/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٨٧/١٠، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٣/١١، وأسنىٰ المطالب بشرح روض الطالب، ٤٢٩/١، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٥٢٦/٢.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٥، والنتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٣٨٠/١، والمبسوط، للسرخسي، ١٢٧/٨، وتحفة الفقهاء، ٢٩٤/٢، وبدائع الصنائع، ١٥/٣، والهداية شرح بداية المبتدي، ٧٢/٢، والاختيار لتعليل المختار، ٤٧/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٠٨/٣، والغرة المنيفة، ص١٧٨، والبناية شرح الهداية، ١١٢/٦، وفتح القدير، لابن الهمام، ٦٠/٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٥٣٩/١، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: التلقين، ص٢٥٠، وبداية المجتهد، ٣٢٩/١،=

فأوجب الكفارة في الموضعين[1]؛ لأنها يمين على المستقبل، أما ما لا يستحيل في ذاته كقوله: والله لأمسَّنَّ السماءَ وأصعدنَّها، وأحوِّلنَّ الحجرَ ذهبًا؛ فلا خلاف في أن الكفارة تجب بها.

والمعتمد: قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾[2] أضاف الكفارة إلىٰ اليمين وأوجبها بها من غير فرقٍ بين الماضي والمستقبل، ولا فرقَ بين ما يستحيل لذاته وبين ما يستحيل لعجز الحالف، فإبداع هذا التفصيل تحكُّمٌ لا مستند له.

❊ **فإن قيل:** هو متروكُ الظاهر؛ لأنه يقتضي وجوب الكفارة بمجرد اليمين دون الحنث.

۞ **قلنا:** هو متناولٌ للكل، وخرجت اليمين التي ليست كاذبة بالإجماع، فبقيت الكاذبة تحت العموم، فالفرق بين أن يكون الكذب لأمر ماضٍ أو مستقبل أو عن استحالة ذاتية أو إضافية تحكم.

❊ **فإن قيل:** سلَّمنا أن الكفارة تجب باليمين، ولكن لا نسلم أن يمين الغموس/ يمين، بل تسمىٰ يمينًا مجازًا. [٣٨٦/ب]

۞ **قلنا:** الدليل علىٰ كونها يميناً قوله ﷺ: «**يمينُ الغموس تَذَرُ الديارَ بَلاقِعَ**»[3] وقوله: «**البينةُ علىٰ المدعي واليمين علىٰ من أنكر**»[1]، وقوله:

= وعقد الجواهر الثمينة، ٣٤٣/٢، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٧١١٦، والمغني، ٤٩٧/٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٦/١١.

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٢٧/٨.

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٨٩).

(٣) أخرجه: الطبراني في المعجم الأوسط، (١٠٩٢) من حديث أبي هريرة ﷺ، والحديث=

«شاهداك أو يمينه»[٢] وأنه لو قال إن حلفت أو أتيت بيميني فزوجتي طالق، فإذا أتىٰ بالغموس طلقت زوجته، فالأصل أن هذه الإطلاقات للحقيقة ومن ادَّعىٰ أنها مجازٌ فهو متحكم، وليس في العرف من يفرق بين اليمين المعقودة علىٰ الماضي أو علىٰ المستقبل في التسمية، ولا من يفرق بين قوله: لأقتلن زيدًا وهو يعرف موته، أو لا يعرف في كونه حالفًا، ولا من يفرق بين اليمين المعقودة علىٰ قتل ميت، والمعقودة علىٰ صعود السماء، فهذه تحكمات انفردوا بها، فلا سبيل إلىٰ إسنادها إلىٰ اللغة والشرع.

❊ فإن قيل: فقد قال: «يمين الغموس تذر الديار بلاقع»[٣] جعل ذلك جزاء له فالزيادة عليه نسخ.

❁ قلنا: فقد قال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[٤] ثم إيجاب القصاص مأخوذًا من قوله ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[٥] ومن قوله: «العمد قود»[٦] وسائر العمومات، لم تكن نسخًا، فكذلك أخذنا وجوب الكفارة

= فيه راو مختلف في توثيقه. ينظر: مجمع الزوائد، ٤/٣٢٢.

(١) أخرجه: الدارقطني في السنن، كتاب الحدود، (٣١٩٠)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب القسامة، باب: أصل القسامة والبداية فيها، (١٦٨٨٢). والحديث فيه ضعف. ينظر: التلخيص الحبير، ٤/١٠٧.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرهن، باب: إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه، فالبينة علىٰ المدعي، واليمين علىٰ المدعىٰ عليه، (٢٥١٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فأجره بالنار، (١٣٨).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) سورة النساء، جزء من الآية (٩٣).

(٥) سورة المائدة، جزء من الآية (٤٥).

(٦) تقدم تخريجه.

من عمومِ آية اليمين، وهذا لأن ذكر الشيء لا يدل على نفي غيرِه بدليل آخر إذ دلَّ عليه، وأمثلة ذلك قد تكرر في المسائل.

❊ **فإن قيل**: فقد قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ﴾[1] واللغو ما لا فائدة له كبيع الحُرِّ، وفائدة اليمين تحقيق البر والمحال لا يمكن تحقيقه فكان لغوًا.

۞ **قلنا**: دليل مبتدأ النافي المسألة؛ فإنه قال: ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم، وبما عقدتم، فمقابِلُه بما لم يكتسبه القلب، وهو قول العربيِّ: لا والله، وبلى والله، كما قالت عائشة[2] في تفسير لغو اليمين وهو الذي لا يؤاخذ به، وأما الغموس فهو أشد الكبائر فكيف يقال أنه لا يؤاخذ به.

❊ **فإن قيل**: هذه العموم مخصص بالدليل وهو أن الكفارة ليست حكمًا أصليًا لليمين؛ لأن اليمين مشروعة لتحقيق الإخبار، وسبب الكفارة لا يُشرع بل يزجر عنه، فكان الحكم الأصلي هو وجوب البِرِّ، والكفارةُ خَلَفٌ عن البِرِّ الفائت بعد وجوبه باليمين، والمحال لا ينعقد العقد لإيجابه، والبرُّ محالٌ فيما مضى، وفي المستقبل المستحيل، فلم تنعقد اليمين له[3].

---

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (٨٩).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾، (٤٦١٣).

(٣) الأيمان عند الحنفية على ثلاثة أضرب:

اليمين الغموس: هو الحلف على أمر ماض يتعمد الكذب فيه فهذه اليمين يأثم فيها ولا كفارة فيها إلا التوبة والاستغفار.

اليمين المنعقدة: وهو ما يحلف على أمر في المستقبل أن يفعله أو لا يفعله وإذا حنث في=

والجواب: أن هذه تحكمات انفردتم بها، فاليمين عندنا منقسمة إلىٰ كاذبة وإلىٰ ما ليست كاذبة، أمَّا الكاذبة فحكمها الأصلي الكفارة، وهي غير مشروعة، وأما الصادقة فهي مشروعة، وليس من حكمها الكفارة، ثم الكاذبة تنقسم إلىٰ ما يكون كاذبة لأمر مضىٰ كالغموس، وإلىٰ ما تصير كاذبة لأمر يطرأ كسائر الأيمان علىٰ المستقبل، وإلىٰ ما يكون كذبًا لمعنىٰ مقارن، ثم المكذب المقارن ينقسم إلىٰ سبب ذاتي كقوله لأجمعن بين السواد والبياض، وإلىٰ عجز إضافي كقوله: لأصعدنَّ السماء، فهذه نواحِ الكذب وجهاتها، ومناط الكفارة اليمين الفاجرة الكاذبة التي حقُّها أن لا تقع، فإذا أوقعت سترت بالكفارة، فالفرق بين جهة وجهه محال لا وجه له.

❊ **فإن قيل**: اليمين عقد وله محلٌّ وحكم، فمحله الخبر وحكمه تحقيق الصدق/، والكذب لعينه لا يقبل الصدق، فهو كالحر الذي لا يقبل الملك، فإضافة العقد إليه يلغوا كبيع الحر. [١/٣٨٧]

❁ **قلنا**: هذه أسماء سميتموها ما أنزل الله بها من سلطان، فإن عنيتم بالعقد والحل سوىٰ ما ذكرناه من تصير اليمين كاذبةً إما بمقارن أو طارئ، فهو تحكم، فلا عقد ولا حِلّ، وإنما ورد الشرع بإيجاب كفارة اليمين واستثنىٰ الصادقة بالإجماع، فبقيت الكاذبة، فليعبروا عنها بما أردوا، علىٰ أنه لو اعتبر قبول الخبر الصدق لكان يمنع فواته الانعقاد سواء كان بعجز منه أو باستحالة ذاتية، فإنه كما امتنع بيع الحُرِّ امتنع بيع الآبق والمغصوب،

= ذلك لزمته الكفارة

اليمين اللغو: وهو أن يحلف علىٰ أمر ماض وهو يظن أنه كما قال والأمر بخلافه، فالمرجو هذه اليمين أن لا يؤاخذ الله بها. ينظر الهداية شرح بداية المبتدي، ٧٢/٢.

فهلا شرطوا عقد اليمين علىٰ ما يقدر الحالف عليه، فإن قدره لا ينفعه، وصعود السماء من الآدمي مع فقد القدرة مستحيل، فإن عوَّلوا علىٰ أنه ربما يخلق الله قدرة فلِمَ أوجبوا الكفارة في الحال؟! وهلا لينظروا تحقق هذا الرجاء فلم يعجّلوا الكفارة لعلمهم باستحالته عرفًا.

❊ **فإن قيل:** يمين الغموس كبيرة محضة، وعدوان صرف، والكفارة مُردَّدة بين العقوبة والعبادة، فلا يناط إلا بسبب مردد بين الإباحة والحظر.

◈ **قلنا:** إذا عمَّت الآيةُ المحظورَ والمُردَّدَ والمباحَ اندرج الكلُّ تحتَه، فالمناط ما جعله الشرع مناطًا، وإذا جاز أن يجعل الشرع زوالَ الشمسِ سببَ وجوبِ عبادةً من حيث إنه حدوث حادث في السماء لا تعلق له بفعل العبد، فلِمَ لا يجوز أن يجعل حدوث المحظور سبب عبادة لا من حيث إنه محظور، ولكن من حيث إنه وجود حدث كزوال الشمس، وكونه محظورًا لا ينافي كونه حادثًا، ولا يمتنع أن يجعله الشرع سببًا من حيث إنه حادثٌ، علىٰ أن هذا تكلف ذكرناه، ونحن بالضرورة نعلم أن قوله: والله لا تطلع الشمس غدًا، أو ما طلعت بالأمس، أو ليست طالعة الآن وهو في النهار، متساويةٌ في رتبة الحظر والمعصية، وأن قوله: والله لأصعدنَّ السماء، وقوله: والله لأجمعنَّ بين السواد والبياض سِيان في العدوان من غير رَجَحان، وفرقان علىٰ أن الكفارة تجب بالإفطار عمدًا في نهار رمضان، وهو عدوان محض، فإن زعموا أنه عدوان من حيث إنه إفطار مباح، من حيث إنه الحل أو جماع، فالكفارة لم تتعلق به من حيث إنه الحل، وهو الوصف العام بل من حيث خصوص وصفه، وهو أنه إفطار، وهو باعتبار خصوص هذا الوصف

حرام محض، وهو مناط الإيجاب، فإن كفىٰ هذا القدر فليمين الغموس أوصاف لكونه موجودًا وحادثًا وعرضًا وفعلًا ونطقًا وخبرًا وذكرًا لاسم الله، وهو من هذه الوجوه العامة مباحٌ، وإنما تحريمه من وجه واحد وهو كونه كذبًا، وهو المقصود بالتكفير ككون الأكل إفطارًا علىٰ ما سبق، والتسوية بين الأمرين معلوم بالبراهين العقلية لمن اهتدىٰ إلىٰ مسالكها، والله أعلم.

مَسْألَة: تقديم الكفارة علىٰ الحنث جائز[(١)] خلافًا له[(٢)] وفي المسألة ثلاثة مسالك.

الأول: التمسك بالحديث، قال رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: «**إذا حلفتَ/ علىٰ يمينٍ ورأيتَ غيرَها خيرًا منها فكفِّر عن يمينك ثم ائتِ الذي هو خير**»[(٣)] [٣٨٧/ب] وروىٰ أبو هريرة عنه أنه قال: «**من حلف علي يمين**

---

(١) ينظر: الأم، ٨/١٥٥، والحاوي الكبير، ١٥/٢٩٠، والمهذب، للشيرازي، ٢/١٥٠، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨/٣٠٨، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٠/٥٨٨، وروضة الطالبين وعمدة المفتيين، ١١/١٧، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ١/٤٣٠، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ١/٥٩٠، والتاج والإكليل، ٣/٢٧٥، ومسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، ٣/٢٤٢، والمغني، ٩/٥٢١، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١١/٤٣.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٦، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢/٧٥، والجوهرة النيرة، ٢/١٩٦، والبناية شرح الهداية، ٦/١٣٧، فتح القدير، لابن الهمام، ٥/٨٣، واللباب في شرح الكتاب، ٤/٨.

(٣) أخرجه أحمد في المسند، (٢٠٦٢٥)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الأيمان، (٤٣٤٨)، والحديث صحيح. ينظر: التعليقات الحسان علىٰ صحيح ابن حبان، للألباني، (٦/٤٥٨).



ورأىٰ غيرها خيرًا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير»[1].

❊ فإن قيل: هو معارض بما روي أنه قال في بعض الروايات: «لِيأْتِ الذي هو خيرٌ، ثم ليكفِّرْ عن يمينه»[2] وإذا تعارضت الروايتان فما ذكرناه أولىٰ لأن ظاهر اللفظ للوجوب، ونحن نقدر علىٰ حمله علىٰ الوجوب، أما التكفير قبل الحنث فليس بواجبٍ أصلًا، فتكون ثُم في كلامه بمعنىٰ الواو في تلك الرواية.

والجواب: أن الجمع بين الروايتين ممكن بتجوزٍ، وفيما سلكوه من الجمع يضطرون إلىٰ حمل ثم علىٰ التخيير، أو علىٰ الجمع، وهو إبطال لوضع اللغة، وفيما سلكناه لم نقدم إلا علىٰ حمل صيغة الأمر علىٰ الإذن والإباحة، وهو مشترك، فإنه قال في الروايتين: «فليأت الذي هو خير»[3] وهو ليس بواجب قطعًا بل ليس هذا من التأويل، فإن صيغة الأمر فيما يرتب علىٰ رأي الإنسان ومشيئته علىٰ الإباحة عرفًا وشرعًا ولسانًا، فإذا قال القائل من رأىٰ لنفسه خيرًا في دخول داري فليدخل، لا يكون أمرًا ولا موجبًا، لا اسمًا ولا عرفًا، بل يكون آذنًا فلا يفهم إلا الإذن من هذه الصيغة، والحديث نص صريح لا جواب عنه.

المسلك الثاني: أن نتعلق بكفارة القتل، فإنها جائزة قبل الموت وبعد الجرح، فعرف أنه يجوز تقديم الكفارة علىٰ وقت الوجوب، ولا يجوز

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب: ندب من حلف يمينا فرأىٰ غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، (١٦٥٠).

(٢) أخرجه الطيالسي في مسنده، (١٤٤٨).

(٣) تقدم تخريجه.

تقديمها علىٰ أصل السبب وهو الجرح، كما لا يجوز تقديم الكفارة قبل اليمين، فنحتاج الآن أن نبين أن نسبة اليمين إلىٰ الكفارة نسبة الجرح، ولسنا نطلق لفظ السبب، فإنه لفظ مشترك يطلق لمعانٍ، فنقرر تساوي النسبة مع اجتناب لفظ السبب ونقول: الكفارة تجب بالقتل، والجرح إنما يتصف بكونه قتلا عند الزهوق، ولكن مهما صار قتلا استند الوصف إلىٰ الجراحة، إذ الجراحة تنقسم إلىٰ واقفة وإلىٰ سارية، كما أن اليمين تنقسم إلىٰ صادقة وإلىٰ كاذبة، وقد تصير كاذبة علىٰ القرب، وقد تصير كاذبة علىٰ البعد بتراخي الزمان، فإذا صارت بالحنث كاذبة، فالكاذبة هي اليمين السابقة كما أن القاتلة المميتة هي الجراحة السابقة، فلا فرق بين النسبتين، فإن قيل الجرح يفضي إلىٰ الموت ويوجبه، واليمين تمنع الحنث وتحرمه، فكيف يتساويان؟ والكفارة تجب لارتكاب الحنث المحرم الممتنع بسبب اليمين.

۞ قلنا: ليس وجوب الكفارة لكون الحنث محرمًا لما تقدم ذكره، بل هو لمصير اليمين كاذبة، ولا كفارة الجرح لكونه موجبة للموت، بل لمصيرها قتلًا ويتبين ذلك بقوله: والله لا تطلع الشمس غدًا، فإن هذه اليمين لا تقف علىٰ فعل يتعاطاه الحالف، ولا أمكن أن يقال حرَّم الطلوع، أو حرَّم فعل الغير إذا عقد/ عليه، ولكن اتصف بالطلوع بكونه كاذبةً، كما اتصف الجرح بالزهوق بكونه قتلاً، ثم وصف كونه قتلًا مستندًا إلىٰ الجرح، ووصف كونه كذبًا كمثل، ولا يتصور فرقا بين الصورتين إذا فرضنا في طلوع أو فعل الغير، وإن فرض في فعله فقد بيَّنا أنه ليس الوجوب محالًا علىٰ فعله من حيث إنه فعله، إذ لو كان كذلك لما جاز تعليقه بالطلوع، وفعل الغير، بل تعلق به من حيث إنه اكتسب اليمين وصف الكذب

[٣٨٨/أ]

من أصله، فإن اليمين المعلقة بالمستقبل مترددة موقوفة علىٰ عاقبتها، كما أن الجرح موقوف علىٰ عاقبته، فلا توصف اليمين في الحال بكونه كذبًا رجاء البر، ولا الجرح بكونه قتلًا رجاء البرء والاندمال، ولا فرق بين الصورتين وإن أردنا مزيدًا في التقريب فرضنا فيما إذا قال: والله لا أقتل زيدًا ثم جرحه، فإنهم قالوا تجزئ كفارة القتل، ولا تجزي كفارة اليمين، ونسبته الإفضاء، وصدر الفعل المحرم منه بكماله قد تحقق في الموضعين من غير فرق، يحققه أن الكفارة في اليمين لا تجب إلا كفارة لفعله، وفعلُه في اليمين والجرح واحد، وقد تمَّ، فليدخل وقت أدائه كما دخل وقت أداء كفارة القتل، وكذلك القول في اليمين المعقودة علىٰ الطلوع، فإنه يستحيل أن تكون الكفارة تكفيرًا للطلوع، بل هو تكفير لفعله، ولا فعل له إلا اليمين الكاذبة، بل لو حلف علىٰ فعل نفسه فمتعلَّق الكفارةِ اليمينُ الكاذبة لا فعله في الحنث من حيث إنه فعل، بل من حيث إن اليمين صارت كاذبةً، والدليل القاطع علىٰ أن الحنث غير مكفر من حيث إنه فعل، أنه لو حلف وهو عاقل ثم جنّ وحنث لزمته الكفارة، والصبي والمجنون مهما حلفا وحنثا لم يلزمهما الكفارة، وإن تحققت صورة هتك الاسم، ولكن اللفظ المكفر لا يتصور من الصبي، وكذلك كل لفظ ملزم وإذا وجد الحنث في الجنون فإن كان المكفر هو اليمين أو الحنث من حيث تعلق الحنث بفعله، وحصول الهتك به، ففعل المجنون لا يصلح، فدل أنه من حيث صارت اليمين الصادرة في حال العقل كاذبة، فلا نبالي بحال الحنث وجنونه؛ إذا الجنون يؤثر في إحباط فعله وهتكه، وليس تلزم الكفارة من حيث تعلق الهتك بفعله، وهذا قاطع في فنه.

❊ **فإن قيل:** فإذا رمىٰ وكفّر قبل الإصابة، أو حفر وكفّر قبل الوقوع في البئر، ينبغي أن يجزئ.

۞ **قلنا:** هذا يلزمكم علىٰ التكفير بعد الجرح، فلا يختص هذا بمذهبنا، وهو في مسألة الرمي محتمل، والظاهر أنه لا يجزئ لأن الفعل الذي يسمىٰ قاتلًا وينعطف عليه وصف السراية لا يتقرر وجوده قبل الاتصال بالقتيل، فوزانه من اليمين ما إذا صدر منه بعض اللفظ دون تمامه.

❊ **فإن قيل:** فهلَّا وجبت الكفارة قبل الحنث.

۞ **قلنا:** لأن اليمين الكاذبة لم توجد إذ حدُّ الكذب خبرٌ تعلَّق بالمُخبَر، علىٰ خلاف ما هو به، فما لم يوجد نقيض المخبَر لا تتحقق المخالفة، كما قالوا لا تجب بالجرح في الحال، لأنه إنما يوجب إذا صار قتلًا وما لم يكن زهوقٌ لم يكن قتلٌ/. [٣٨٨/ب]

❊ **فإن قيل:** فهلَّا جاز التكفير بالصوم.

۞ **قلنا:** فيه وجهان:

فقد نجوِّز، ويدل له أيضًا ظاهر الحديث، وإن سلَّمْنا فنُلْزمهم في كفارة القتل بعد الجرح، فإن جوَّزوا الصومَ جوَّزنا أيضًا، وإن أطلقنا التسليم فالجواب أن الصوم تخفيف عمّن توجهت عليه المطالبة بما لا قدرة له عليه، فيكون مخصوصًا بمحل الحاجة، والحاجة قبل الوجوب، والمطالبة لا تتحقق، وأما سائر الخصال فإنها حكم أصلي لليمين الكاذبة.

❊ **فإن قيل:** فلِمَ جاز تعجيلُ ابن لَبُون[1] بدلًا عن بنت مَخاضٍ[2] وهو بدلٌ؟ ولم جاز التيمم للنفل قبل الفرض؟

۞ **قلنا:** أما تعجيل ابن لَبُونٍ ففيه منعٌ، والصحيح جوازه، فإنه ما علِّق بالعجز، ولذلك لو قدر علىٰ تحصيل بنت مخاض بثمن مِثْله لم يلزمه، فلم يكن مخصوصًا بالعجز[3] وأما هذا مخصوص بالعجز واستحقاق والتخفيف، وهو بعد المطالبة، وأما التيمم فلا يجوز عندنا قبل وقت الفريضة، وإن تيمم لنافلة فهو وقت النافلة، والحاجة حاقَّة، فإن دخل وقت الفرض بعده فلا نسلم جواز أداء الفرض بذلك التيمم.

الجواب الثاني: أن الصوم عبادة بدنية لا حظ للآدميين في وجوبها وأدائها، ولم نرَ تقديم العبادات البدنية علىٰ أوقاتها، وأما الماليات فقد رأينا تقديمها نظرًا للخلق في انتفاعهم بأدائها، فأمكننا أن نقيس المالي علىٰ المال فإنه في معناه، وأما البدني فليس في معناه، وبهذا نجيب عن ابن لَبُونٍ أيضًا.

المسلك الثالث: أن نقيس علىٰ الزكاة، فنقول: وظيفة مالية أداؤها بعد وجودها، أضيفت إليه في لسان الشرع وصلحت له، فأشبه الزكاة بعد

---

(١) هو من الإبل ما أتىٰ عليه سنتان ودخل في الثالثة، فصارت أمه لبونًا؛ أي: ذات لبن، لأنها تكون قد حملت حملًا آخر ووضعته. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ٤/٢٢٨.

(٢) بنت المخاض ما لها سنتين من بنات الإبل، لأن امها قد لحقت بالمخاض، أي الحوامل وإن لم تكن حاملا. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤/٣٠٦.

(٣) ينظر: فتاوىٰ ابن الصلاح، ٢/٥٥٠، والغرر البهية، ٢/١٩٣.

ملك النصاب ؛ إذ أضيفت الزكاة إلىٰ المال والكفارة إلىٰ اليمين.

❊ **فإن قيل:** اليمين ليس بسبب ، والمالُ سببٌ ، فكيف يُسوَّىٰ بينهما ؟

۞ **قلنا:** لفظ السبب مما أحدثه الفقهاء لتمييز جنسٍ عن جنسٍ ، واصطلاحهم فيه متفاوت ، فليس يلزمنا الخوض فيه والكلام عليه ، فإن أريد بالسبب ما أضيف إليه وصلح له ، فقد صرَّحنا به ، فلنتكلم عليه ، وإن أريد به غيرَه فلسنا نفهمه ، وليس يلزمنا فهمه ولا الكلام عليه ، فإنه ليس من ألفاظ الشارع حتىٰ يجب تفسيره.

❊ **فإن قيل:** أردنا بالسبب مما يفضي إلىٰ المقصود ، ومِلكُ المال يفضي إلىٰ وجوب الزكاة بواسطة البقاء حولًا ، واليمين لا تفضي إلىٰ الكفارة إلا بواسطة الحنث الذي هو ممنوع باليمين.

۞ **قلنا:** فليهجر لفظ السبب ، وليفرق بهذا المعنىٰ ، وهو أن المال يفضي إلىٰ البقاء ولا يعقل افضاؤه إلا بمعنىٰ أنه لو لم يزل الملك ولم يستهلكه ولم يتلف بآفة سماوية لتحقق البقاء الموجب ، وكذلك إذا حلف أن لا تطلع غدًا شمس هو مفضٍ إلىٰ وجوب الكفارة الحاصلة بوصف الكذب بواسطة الطلوع ، بل هو إفضاء ضروري شاء أم أبىٰ ، وكذلك إذا قال لا أقتل ثم جرح ، بل كذلك إذا قال: والله لا أملك بعير أو شاة سنة ، فاشترىٰ وكفَّر عن اليمين لم يجز عندهم ، وقد وجد بزعمهم سبب يفضي إلىٰ المقصود(١).

---

(١) كتب قبالته في هامش الأصل: «بلغ العرض بالأصل وصح والحمد لله».

وإذا تركنا هذا الفرض وصوَّرْنا/ في حلفه علىٰ فعله، فقد بينّا أنه لا يحرم [١/٣٨٩] المحلوف عليه، وأن الكفارة لا تتعلق بوصف الحنث من حيث إنه فعلٌ أو محظورٌ، بدليل حنث المجنون وفعل الغير، فلم يفارق إلا في تخلل فعل لا تأثير له، فكان وجوده كعدمه.

❊ فإن قيل: نعني بكونه سببًا أنه يبقىٰ بعد وجوب الزكاة، واليمين تحل بوجوب الكفارة، ولا تبقىٰ، وحقُّ السبب أن يبقىٰ بعد وجود المقصد.

۞ قلنا: أما لفظ السبب فمتروك، والمعنىٰ منتزع منه، فإن السبب عبارة عن هذا المعنىٰ، فتكلم علىٰ المعنىٰ، والحاصل أن المال يبقىٰ واليمين لا تبقىٰ، فإن عنيتم بقاء صورته فالحنث أيضاً لا يبقىٰ؛ فإنه فعل، والأفعال أعراضٌ تنقضي، فإذا قال: والله لا أتكلم ثم تكلم، فالكلام لا يبقىٰ، وإن قلتم معنىٰ بقاء الحنث بقاء الهتك الحاصل به شرعًا وهو باقٍ في نظر الشرع، فكذلك المكفَّر هو الهتك باليمين الكاذبة، واليمين الكاذبة الموجبة إنما تتحقق وتستقر كاذبة عند وجود الحنث، فلا معنىٰ لارتفاعها، وقد استقر باتصالها حكمها، كما أن الإيجاب إذا أفاد حكمه عند مصادفة تمام القبول لا يقال انعدم بل يقال استقر، فكذلك اليمين الكاذبة تحققت واستقرت بالحنث لا اضمحلت، نعم لو أقدم مرة أخرىٰ علىٰ الفعل لا يجب لا لعدم اليمين، ولكن لأن مطلق اللفظ لا يتناول إلا مرة واحدة عرفًا وشرعًا، فهو باق مستقر في حق حكمه الذي أوجبه، مُضْمَحِلٌّ في حقِّ ما لم يتناوله، كما أن اليمين المعقودة علىٰ الدخول مُضْمحلَّة في حق الأكل إذ لم يتناوله، والدخلة الثانية بالنسبة إلىٰ اليمين كالأكل بالنسبة إلىٰ اليمين المعقود له

علىٰ الدخول، فدل أن كل ما ذكروه تخيُّل بالبناء علىٰ لفظ مجمل وهو لفظ السبب، فإذا اطُّرِح اللفظ لم يجدوا بين زكاة المال وكفارة اليمين فرقًا.

❊ فإن قيل: العلة منقوضة بفدية الأذىٰ في حلق المحرم فقد قال تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ﴾[1] فأضاف إلىٰ المرض والأذىٰ ولا يقدَّم علىٰ الحلق.

❁ قلنا: لا نُسلِّم، فقد قيل: يقدم، وهو مسلك ظاهر، وإن سُلِّم فقد احترزنا بقولنا: وصلحت، إذ المرض لا يصلح أن يضاف إليه وجوب واجب، بل يضاف إليه تخفيف، فاضطر إلىٰ أن يزاد فيه تقدير الحلق، وأما اليمين فقد بيّنا أنها صالحة باعتبار اتصافها بكونها كاذبة، وأن وصف كونها كاذبة ينعطف علىٰ الأصل انعطاف وصف البقاء في المال علىٰ أصل المال، وانعطاف وصف القتل والإزهاق علىٰ الجرح، ومهما اعتبر بوصف الكذب صلح وتراخىٰ الوصف الذي به الصلاح إذا كان مما ينعطف إليه عند وجوده لا يمنع صلاحيته، ومناسبته كما في القتل والمال من غير فرق، فإن عادوا إلىٰ اطلاق لفظ السبب والتدوار عليه لم نزدهم علىٰ انتزاع المعنىٰ منه، ونقسم عليهم ونقول إن أردتم المعنىٰ الذي جرَّدناه وانتزعناه من لفظ السبب فالكلام علىٰ المعنىٰ المجرد أولىٰ، وإن أريد به غيره، فلسنا نفهمه، ولا يلزمنا الكلام عليه.

المسلك الرابع: نفرض الكلام فيما إذا قال إن دخلت والدار فلله عليّ أن أعتق، ونقول لا فرق بين لزوم العتق وبين وقوعه، ولو أضيف إليه

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (١٩٦).

الوقوع لكان المسمىٰ سببًا هو الإضافة، والتعليق دون الدخول، فكذلك إذا أضيف اللزوم، وعند هذا ننزل معهم علىٰ لفظ السبب، ونستدل علىٰ كون التعليق سببًا بلزوم الغُرم عليهم خاصة، فإن تعللّوا بأن لفظ العتق هو المتلف، وقد اشتملت الشهادة عليه بخلاف الدخول، فهو علة جَعْله سببًا، فليكن قوله: إن دخلت الدار فلله عليّ/ الإعتاق هو السبب للزوم؛ إذ فيه [٣٨٩/ب] لفظ الإلزام لا الدخول، فإن قالوا التعليق ليس سببًا في الحال ولكن يستجد وصف السببية عند الدخول، وإنما وجب علىٰ شهود التعليق الغرم، لأن التعليق اتصف بكونه سببًا عند الدخول لا الدخول اتصف بكونه سببًا عند وقوعه وملاقاته للتعليق.

❁ قلنا: فوصف السببية أثر في تحصيلها الدخول أم حصل عنده بنفس التعليق؟ فإن أثر فيه الدخول فقد صار السبب مشتركًا فليتوزع الغرم لأنه أثر الدخول كما أثر اللفظ، وإن لم يكن للدخول تأثير بل التعليق بنفسه انقلب سببًا عند الدخول، فلا نعني من السبب إلا هذا القدر، وهو أن لا ينتظر لإفضائه إلىٰ الحكم انضمام مؤثر وإنما ينتظر وقت يحصل فيه استكماله فيصير موجبًا للحكم عنده لابد فإن لم يعن بالسبب هذا وعُني به ما يترتب الوجوب عليه ناجزًا؛ فإذا أصل الكلام باطلٌ، فإنه لا يتصور تراخي الوجوب عن السبب، فلا يكون ملك المال سببًا؛ لأن الوجوب يترتب عليه عند انقضاء الحول، وهذا لا مخرج منه وهو أصل لمن أحاط بحقيقته وأحسن تقريره.

❦ **مَسْأَلَة: إذا نذر صوم يومَ العيدِ لم يلزمْه**[1]، وقال أبو حنيفة: يلزمه صومُ يومٍ آخرَ، ولو صام يوم العيد عصىٰ وأجزأه عن نذره[2].

والمعتمد: أن كل من نذر صومَ يومٍ لو شَرَع فيه لم يصح لا يلزمه، وهذا نَذَر صومَ يومٍ لو شرع فيه لم يصح، فلا يلزمه، وعنينا بالمقدمة الأولىٰ الحائض إذا نذرت صوم يوم الحيض.

❊ **فإن قيل**: المقدمة الأخيرة ممنوعة فإنه لو شرع عندنا يصح.

۞ **قلنا**: نُزِّل علىٰ نفي الصحة، ولا يَفهم نفيَ الصحة إلا من عَرف معنىٰ الصحة، وليس الصحةُ في العبادة أمرً محسوسً، وإنما هو عبارة عن كون الفعل موافقًا للأمر بطريق الإيجاب أو طاعة للاستدعاء بطريق الندب والاستحباب، لا معنىٰ للصحة في العبادة إلا هذا، فإن فهموا غيرَ هذا فنترك عبارة الصحة ونعدل إلىٰ ما ذكرناه، وهو أنه فعل لا يوافق أمرا إيجاب ولا استدعاء استحباب، فلا يلزم بالنذر كصوم يوم الحيض أو المباحات فلم لم يلزم المباح بالنذر؛ لأنها ليست طاعة؛ إذ الطاعة إضافة إلىٰ الأمر فإذا لم

(١) ينظر: المهذب، للشيرازي، ٤٤١/١، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٣٤٢/٢، والوسيط، ٤٠/٢، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤٩٠/٤، وفتح العزيز شرح الوجيز، ١٢٨/٣، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٣١٩/٣، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: عقد الجواهر الثمينة، ١٣٢/٢، والذخيرة، للقرافي، ٩٤/٤، والفواكه الدواني، ٤١٥/١، والمغني، ٢٢/١٠، والإنصاف، ١٢٣/١١، وعن الإمام أحمد رواية أخرىٰ بأنه لا يصح صومه، ويقضي، وعلىٰ كلتا الروايتين يكفر.

(٢) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، ١٣٦/١، وفتح القدير، لابن الهمام، ٩١/٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٣٧٣/١، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٧٣٦/٣، ومراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، ص٢٦٣، وحاشية الطحطاوي، ص٦٩٥.

يكن استدعاءً ولا أمر لم يكن الفعل طاعةً، وهذا مساوٍ للمباح في أنه لم يطلب في الشرع لا استحبابًا ولا إيجابًا، وزاد عليه في أن طلب ضده ونهىٰ عنه وعوقب فاعله علىٰ فعله.

❊ **فإن قيل**: فهذا باطل بالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنها صحيحة مفروضة/ كانت أو نافلةً، ولم يوافق أمرًا ولا ندبًا، بل وافق نهيًا ولذلك عوقب عليه. [٣٩٠/أ]

◉ **قلنا**: هذا خطأ فإنه وجد منه أمران: غصب وصلاة، أما الصلاة فمن حيث إنها صلاة فمطلوبة، وأما الغصب فمنهي عنه، فعصىٰ بالغصب وأطاع بالصلاة مطلق الأمر، فكان معنىٰ صحته أنها طاعة الأمر المطلق بالصلاة، وأما الصلاة في الأوقات المكروهة فقد نقول لا تصح لورود النهي عنها، والدليل عليه أنه لو نذر صلاة مطلقة يبرأ عنها بالصلاة في الدار المغصوبة فدل أنها موافقة مطلق الأمر بالصلاة، ولو نذر صومًا مطلقًا لم يبرأ بصوم يوم العيد؛ لأنه لا يوافق مطلق الأمر بالصوم.

❊ **فإن قيل**: فقد ورد أوامرٌ مطلقةٌ بالصوم، كما ورد بالصلاة، فهو موافق عموم الأمر بالصوم، ومخالف خصوص النهي عن إيداعه في هذا الوقت.

◉ **قلنا**: إن كان مطلق أوامر الشرع متناولة هذا اليوم؛ فليجز عن النذر المطلق للصوم كالصلاة في الدار المغصوبة، فلمَّا لم يصِحَّ بان النهي عنه لبيان أنه لم يندرجْ تحت مطلق الأمر بالصوم لا ندبًا ولا إيجابًا، ولو جاز هذا لجاز تقديرُ ذلك في الحائض إذا صلَّتْ وصامتْ، فقد قيل لها: «**دَعِي الصلاةَ**

أيامَ أقْرائِكِ»[1]، هكذا قاله الرسول ﷺ، وقال: «لا تصوموا يوم النحر»[2] فكان ذلك بيان أن الصلاة أيام الأقراء غير داخل تحت عموم الأمر فكذا النهي عن صوم يوم النحر؛ ولذلك لم يجز صوم الحائض عن النذر المطلق ولا صح بحال.

❊ **فإن قيل:** فقد أحل الله البيع ثم قال في يوم الجمعة وقت النداء ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[3] فهلَّا قلتم أن النهي لبيان أنه لم يدخل تحت الإباحة.

۞ **قلنا:** قد صرنا إليه في نهيه عن بيع الغرر وبيع الكالئ بالكالئ، وبيع ما لم يقبض، وبيع اللحم بالحيوان، وبيع الكلب، وكثيرٍ من المناهي، ولم نقل ذلك في البيع في وقت النداء؛ لأنه بان أنه نهىٰ عنه لتضمنه فوات السعي الواجب، فإنه لو باع وسعىٰ إلىٰ الجمعة وصلَّىٰ لم يعصِ، ولو ترك البيع ولم يبع إلىٰ الجمعة عصىٰ بحكم هذا النهي، فلم يكن البيع مقصودًا بالنهي، ولذلك لو سكت أو نكح أو أخَّر أو تكلم أو اشتغل بشغل عصىٰ،

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، (٢٤١٤٥)، والطبراني في المعجم الكبير، (٨٩٥)، والدراقطني في السنن، كتاب الحيض، (٨٢٢). عن عائشة، قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلىٰ النبي ﷺ قالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة، فقال: «دعي الصلاة أيام أقرائك، ثم اغتسلي وصلي وإن قطر الدم علىٰ الحصير»، والحديث صحيح. ينظر: البدر المنير، ٣/١٢٦، ومجمع الزوائد، ١/٢٨٠.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ومعناه مشهور، منها ما أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب: من نذر أن يصوم أيامًا فوافق يوم الفطر أو يوم النحر، (٦٧٠٦) عن زياد بن جبير، قال: كنت مع ابن عمر، فسأله رجل فقال: نذرت أن أصوم كل يوم ثلاثاء أو أربعاء ما عشت، فوافقت هذا اليوم يوم النحر، فقال: «أمر الله بوفاء النذر، ونهينا أن نصوم يوم النحر».

(٣) سورة الجمعة، جزء من الآية (٩).

فلم يتعلق النهي بذات البيع، بل صار قوله: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ كنايةً عن قوله: بادروا إلىٰ الجمعة ولا تعرجوا علىٰ شيء سواه.

❊ **فإن قيل:** فإذا انقسم هذا النهي هذا الانقسام فلِمَ قلتم أن هذا النهي أوجب خروجه عن العموم، فلعله تعلق به لمعنىٰ مجاور له لا لعينه.

❁ **قلنا:** الأصل أن النهي عن الشيء نهي عنه، ومهما قلنا هو نهي عن ترك الجمعة مجازًا وكناية وأخرجنا نفس البيع عن كونه منهيًا، والمقصود بالنهي هو المقصود بالذكر في لفظ النهي، فإذا قيل للرجل لا تقم فالظاهر أن المنهي عنه نفس القيام إلىٰ أن تدل قرينة علىٰ أنه جعل القيام كنايةً عن معنىٰ آخر يجاوره ولم يقصد نفسه وعينه بالنهي، فعلىٰ الخصم أن يبين للنهي مقصدًا للنهي سوىٰ عين الصوم، ومهما فعل ذلك ساوىٰ هذه المسألة البيع في وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة.

❊ **فإن قيل:** متعلق النهي ردُّ الإجابة؛ فإن العباد ضيف الله بالضحايا والقرابين وإجابة الداعي مستحبة إذا كان الداعي/ عبدًا، فكيف إذا كان هو [٣٩٠/ب] الله فينتهي لا محالة إلىٰ حدّ الوجوب، فعصىٰ من حيث إنه ترك الإجابة إلىٰ الدعوة، وأطاع بمطلق الصوم كما في الدار المغصوبة.

❁ **قلنا:** هذه ضيافة لا دليل عليها في الشرع إلا قوله: «**أيام أكل وشرب وبعالٍ**»[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ ....

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الصيام، باب: تحريم صوم أيام التشريق، (١١٤١) من حديث نبيشة الهذلي، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيام التشريق أيام أكل وشرب» هكذا من غير لفظة: (وبعالٍ)، وأما هذه الزيادة فهي عند الطبراني في المعجم الكبير من حديث ابن عباس=

﴿وَٱلۡمُعۡتَرَّ﴾[1] فإن كان هذا ضيافةً جاز أن يقال أن الناس بالليل أضياف الله فإنه قال: ﴿الآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[2]، وقال: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ﴾[3] مع أن ترك المباشرة في الليل مجاهدة وبالحري أن يمنع منه، فإن لم يمكن ذلك من حيث إنهم يأكلون ليلًا من مال أنفسهم، فلا تتحقق الضيافة، فلا قربان في عيد الفطر والتحريم حاصل، ولا عند من هو في مهمة قفْرٍ ويحرم عليه الصوم، ولا عند من هو في بلد ولا قربان عنده بل من عنده الضحايا وأفطر ولم يأكل منها لقمةً لم يعصِ بالإجماع، ومِن أعظم الجنايات أن يأكل الإنسان طعام نفسه علىٰ مائدة غيرِه، فإن كان المحظور ردُّ الإجابة فقد رد الإجابة ولم يأكل وزاد عليه فأكل من مال نفسه علىٰ مائدة غيره، فهو بالتعصية أولىٰ فدل أن هذا تحكم لا أصل له في الشرع.

الجواب الآخر: أنه إن سُلِّم فهو نهيٌ متمكن من عينه؛ إذ لا معنىٰ لوجوب الإجابة إلا وجوب الأكل وطلبه، ولا معنىٰ للأمر بالصوم إلا طلب ترك الأكل، فكأنه طلب الأكل وتركه في وقت واحد، فيكون كقول القائل: كل ولا تأكل، وهو متناقض، وليس كقول القائل: صل ولا تأخذ ملك الغير ولا تتصرف في ملكهم، والدليل القاطع عليه صحة الصلاة في الدار المغصوبة

= مرفوعًا (١١٥٨٧)، والدارقطني في السنن، كتاب الصيام، (٢٤٣٢) من حديث عبدالله بن حذافة السهمي مرفوعًا. وهذه الزيادة لا تصح، كذا قاله الألباني في تمام المنة، (٤٠٢ - ٤٠٥). والمراد بالبعال: (النكاح، وملاعبة الرجل أهله، والمباعلة: المباشرة). النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، (١/٤١٤).

(١) سورة الحج، جزء من الآية (٣٦).

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية (١٧٨).

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية (١٧٨).

عن النذر المطلق، فلِمَ لم يصح في هذا اليوم إن كان النهي منصرفًا إلىٰ غيره؟ وهذا لا جواب عنه في مساق هذا الكلام.

❊ **فإن قيل**: الدليل علىٰ كون الصوم مشروعًا أنه نهىٰ عنه ولا يتصور النهي عما لا تتصور المخالفة فيه، وعندكم لا تتصور المخالفة فإنه لو أمسك لا يكون صائمًا فلِمَ عصىٰ ولم يخالف؟ إذ المخالفة بالصوم وليس الإمساك الذي ليس بصحيح صومًا شرعيًا.

◈ **قلنا**: قوله الدليل علىٰ أنه مشروع: ما المراد به؟ إن أراد به كونه صحيحًا فهل أراد بالصحة إلا ما ذكرناه من كونه موافقًا لأمر إيجاب أو استدعاء استحباب، فإن أراد به غيره فهو مسلم، فلا ننازع في الألفاظ الخالية عن المعاني، وإن أرادوا به موافقة الأمر وطاعة الندب فليتعجبوا من أنفسهم في استدلالهم حيث قالوا؛ الدليل علىٰ أنه طاعة موافقة لأمر الشرع وطلبه أن الشرع نهي عنه وما طلبه ومثل هذا الكلام الجلي لا يلتبس علىٰ الصبي لولا تعقيد الألفاظ المجملة التي لا تفصح بالمعاني وبناء الأمور عليه وأما قوله فكيف يخالَف.

◈ **قلنا**: وكيف تخالف الحائض إذ قال لها: **«دعي الصلاة أيام اقرائك»**[1] فإن زعم أنها مخالفة بالإتيان بصورة الصلاة بكمالها، فهذا مخالف بالإتيان بصورة الصوم وهو النية بالليل والإمساك بالنهار، فإن قال فهذا مجاز لأن اسم الصوم للحقيقي.

فالجواب من وجهين:

---

(١) تقدم تخريجه قريبًا.

أحدهما: أن الصوم الإمساك في اللغة، عُدِل إلىٰ غيره بعرف لسان الشرع، وثبت هذا العرف في جانب الأوامر لا في جانب المناهي، بل لعل العرف في جانب المناهي نقيضه كنهيه عن بيع الحرِّ/ وبيع الغرر وبيع ما لم يقبض، وقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾[1] إلىٰ سائر ما ورد من المناهي وهي الأكثر، فلم ينصرف عن أصل اللغة إلا بعرف الشرع، ولا عرف في جانب المناهي في استعمال الشرع، وعلىٰ هذا الجواب نقول لو أمسك ولم ينو الصوم يعصي فيلزمه أن يأكل شيئًا.

٣٩١/أ

والجواب الثاني: وهو الصحيح أن حَمْل لفظ الشارع علىٰ موضوعه، معناه: أن الصلاة في اللغة هي الدعاء، فإذا أطلق في الشرع أريد به الصورة المعلومة المشتملة علىٰ الركوع والسجود، فإذا قال لا تصلوا ليس معناه لا تدعوا، بل معناه لا تقدموا علىٰ الصورة التي صورتها لكم وسميتها صلاةً، وإذا قال لا تصوموا ليس معناه لا تمسكوا، بل معناه لا تقدموا علىٰ الصورة التي صورتها لكم وسميتها صوماً، وهو النية ليلاً والإمساك نهاراً عن الأكل والجماع، مهما نوىٰ الإنسان ليلاً وأمسك نهارًا عن الأكل والجماع فقد أتىٰ بالصورة التي وضع الشرع اسم الصوم بإزائها، ومهما أتىٰ بالقيام والركوع والسجود فقد أتىٰ بالصورة التي اسم الصلاة عبارة عنها، أما كونه صحيحا ليس جزءًا من المسمىٰ حتىٰ يفوت الاسم بفواته، بل هو تبع وجود المسمىٰ مع زيادة أمر، وهو كونه موافقًا لأمر سابق، وفساده تبع وجود المسمىٰ مع كونه مخالفًا لأمر سابق، فكيف جعلوا الصحة التي هي تابعة لوجود صورة جزءًا من المسمىٰ بنفس الصلاة، حتىٰ ظنوا فوات اسم الصلاة عند فوات

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٢٢).

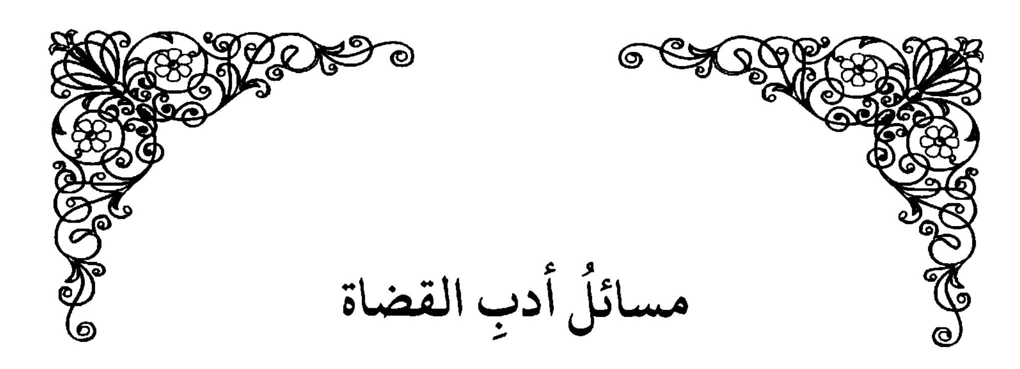
الصحة لا بل هذه هي المسماة صلاة حقيقةً إلا أنها فاسدة أي ليست موافقة للأمر، وهذا هو المسمىٰ صومًا شرعًا إلا أنه ليس بصحيح، أي إن لم يوافق الأمر وهذا كلام واضح لمن لم يلتبس عليه المعقول بالتباس الألفاظ.

❊ **فإن قيل**: النهار محلٌ للصوم في سائر الأيام لعلةٍ معقولةٍ، وهو أن الأكل فيه قهرٌ للنفس ومخالفة للعادة، والنفس عدوٌ لله، فكانت طاعةً لهذه العلة، وأما بالليل يوافق العادة، ولا يقهر النفس، فلم يكن مأمورًا ومشروعًا لهذا، وهذه العلة معقولة في يوم النحر كسائر الأيام، فوجب أن يكون قربة لوجود العلة التي لأجلها جعل في سائر الأيام قربةً.

❁ **قلنا**: هذا من أخس أنواع الكلام فإنا نقول: يعلل كون الصوم عبادة بكونه قهرًا للنفس مرسلاً أو بكونه قهرًا مخصوصًا في وقت مخصوص عن شهوة مخصوصة، فإن قالوا لكونه قهرًا مطلقًا فليكن ضرب الإنسان رأسه علىٰ الحائط قربةً؛ لأنه قَهَر النفس، كما أن التجويع قهرٌ للنفس، بل ليكن حبس الإنسان غيرَه ومنعه الطعام قربةً ليس قهرا لنفسه، وليكن الكَفُّ عن النظر بالعين والاستنشاق بالأنف وسماع الأصوات والنطق باللسان عبادةً؛ لأن كل ذلك مخالفة للعادة وهو فتح لباب الحماقة، وليكن ترك الجماع ليلًا عبادة لأنه كسر للشهوة في محل العادة.

وإن قيل: لا بل نحن لا نهتدي إلىٰ القهر النافع، ولا إلىٰ القهر المضر، ولا إلىٰ الوقت الذي ينفع فيه، ولا إلىٰ الوقت الذي يضر فيه، فإن لله في الأوقات والأحوال والشهوات والبقاع أسرارًا لم نطلع عليها/ [٣٩١/ب]، فإن رمي الجمار إلىٰ عقبةٍ مخصوصةٍ قهرٌ نفيس لو رُمي ألفٌ منها إلىٰ غيره لم

يكن بمثابته إلىٰ غير ذلك من بدائع العبادات، فكانت العبادة هي القهر المأمور به للشخص المأمور في الوقت المأمور فيه، فلم يكن قهر الحائض بالصوم والصلاة ولا ترك الجماع ليلًا ولا ترك النظر والنطق والسماع نهارًا عبادةً، مع أنها قهرٌ للشهوات، وكان النكاح عبادة عند الخصم أفضل من التخلي لعبادة الله مع أنه قضاء للشهوة، ومقصود الخلق من انتظام أمر العيش، فلا ينبغي أن يتصرف بمثل هذا الهذيان في أسرار الله في العبادات، وليلزم سبيل الموافقة والاتباع، وليُمْتَثل ما رُسم، وليجتنب ما نُهي عنه، فالعقول معزولة بالكلية عن حدود العبادات وشروطها وسائر قضاياها والله أعلم.



مسائلُ أدبِ القضاة

❦ **مَسْألة: يُقْضىٰ علىٰ الغائبِ عندنا[1]؛ خلافًا له[2].**

فنقول: أَجْمعنا علىٰ أنَّه لو حضر وأنكر لقُضِي للمدَّعي إذا أقام البيِّنةَ، ولا علةَ له إلا أن القاضي عرف وصدَّقه فيما يدَّعِيه بطريقٍ لم يقدِر علىٰ التعرُّفِ بما هو أوضح منه، فوجب عليه أن يقضيَ له بما ادَّعاه؛ لأن من عُرِفَ صدقُه فيما يدَّعيه، فتأخير حقِّه إجحافٌ به وظلمٌ عليه، هذه هي العلة المُخيِّلَة، وهي جاريةٌ في الغَيْبة، وبه احترزنا عن الحاضر في البلد؛ فإنه لم يُعجِز القاضي عن الحُكم بما يجري مُجرىٰ النَّصِ، ويبعد عن الشُّبْهة وعن الإقرار؛ فيُحضره ليعرف ذلك، فإن أنكر أو سكت قُضي عليه بالبيِّنة؛ للعلة

(١) ينظر: الأم، ٧/٥٦٧، والإقناع، ص١٩٧، والحاوي الكبير، ١٦/٢٣٦، والمهذب، للشيرازي، ٣/٤١٥، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٨/٤٩٩، والوسيط، ٧/٣٢٢، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٣/١٠٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١١/١٧٥، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٣١٥، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ٤/١٤ن والكافي في فقه أهل المدينة، ٢/٩٣١، والبيان والتحصيل، ٩/١٨٠، وبداية المجتهد، ٢/٣٨٦، والمغني، ١٠/٩٥، وشرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي، ٣/٣٨٢.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٧/٣٩، وبدائع الصنائع، ٧/٨، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢/٤٤، والاختيار لتعليل المختار، ٢/٨٧، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٣/٣١٠، والبناية شرح الهداية، ٩/٥٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٧/١٧، واللباب في شرح الكتاب، ١/٣٨٣.



التي ذكرناها.

* فإن قيل: فإذا ثبت أن الإقرار يمنع الحكمَ بالبيِّنةِ، فيحتمل أن يكون في غَيْبته مُقِرًّا، فليُراجَع كما أُحضر الغائب في البلد، فإن احتمل إنكارُه فقد احتُمل أيضًا إقرارُه، وشرائطُ الحُجَجِ لا تَثبت بالشَّكِ.

* قلنا: الإقرار في غَيْبه ليس مانعًا من سماع البينة، وإنَّما المانعُ القدرةُ علىٰ توْفِية الحقِّ في الحال من غير اقتحام الشُّبهةِ، والعجز ها هنا حاصلٌ، ففي تأخيره إضرارٌ به، وهو في الحال غيرُ قادرٍ علىٰ الحُكم بإقراره، فهو كما لو حَضَر وسَكَت وهو يحُرِّك لسانَه في السرِّ بما لا يُسمعه، ويحتمل أن يكون إقرارًا، فإنَّا نحكم عليه بالبيِّنَة؛ لأنه إن كان ما يُردد به لسانَه إقرارًا، فلسنا نتنفع به؛ إذ لسنا نَسمعه، ولا فرقَ بين أن يَفُوتنا إمكانُ الحُكْمِ بالعَجْزِ عن سَماعه لخَفاءِ صَوْتِه وهو حاضرٌ، أو لبُعْدِ المسافةِ، والدليلُ أنَّه يُمكنُ أن يُتوقَّفَ في حَقِّ الساكتِ فعساه يُقِرُّ مِن بَعْدُ، ولكن تأخيرُ الحُقوقِ إبْطالٌ، فالعجز عن إقرارِه في الحالِ سُلِّطَ علىٰ التَّصرُّفِ، بل إقرارُ المريضِ في مرضِ مَوْته لوارثِه لا يمنعُ سماعَ البيِّنةِ؛ لأنَّه إقرارٌ عجَزنا عن الحكم به شرعًا، فإقرارُ الغائب كذلك، والدليلُ القاطعُ تَقْسيمٌ يُوجِّهه المدعي علىٰ القاضي، ويقول الخَصْمُ في الغَيْبة: إن كان مُقِرًّا فقد تطابقنا علىٰ الاستحقاق، فلِمَ لا تُسلِّم الدارَ إليَّ مثلًا؟ وهو مُقِرٌّ، ولا مانعَ، وصِدْقِي معلومٌ بإقرارِه، وإن كان مُنكرًا، فقد عَرَفت صِدْقِي بالبيِّنة، فالدارُ مُستَحقةٌ، والتسليم إليَّ علىٰ كل احتمال، نعم إن كان لك عذرٌ عند حُضورِه في البلد، وهو اجتنابُك شبهةَ الشهادةِ للقُدْرةِ علىٰ الإقرار فلستَ/ قادرًا علىٰ الإقرار الآن، [٣٩٢/أ]

فإن كنتَ قادرًا علىٰ الإقرار، فاقضِ به، وإن لم تقضِ لعجزِك، فعند العَجْزِ تلزمُك البيِّنةُ للحكم بها، فصِدْقِي معلومٌ علىٰ كلِّ تقديرٍ، وأنت عاجزٌ عن الحكم بما هو أوضح من البيِّنة علىٰ كلِّ حسابٍ، فتأخيرُ حَقِّي ظلمٌ محضٌ لا مستندَ له، وهو المَعْنِيُّ بقولنا: عَرف القاضي صدقَه في دعواه، فوجب عليه الحكم بما ادّعاه.

❊ **فإن قيل:** يعتذر القاضي عن سؤال المدعي ويقول: لا يلزمني الحكمُ إلا إذا عَرفتُ ما أحكمُ به، وإذا سلَّمتُ الدارَ إليك لم أَعْرف أَنِّي حكمتُ بالإقرار أو بالبيِّنة؛ فإن الإقرارَ ليس معلومًا وجودُه حتَّىٰ أحكمُ به، ولا عدمُه حتَّىٰ أحكمُ البيِّنة.

۞ **قلنا:** هذا الاعتذار جهلٌ؛ لأن استحقاقَه إذا كان معلومًا بكلِّ حسابٍ لم يَجُزْ دفعُه بشكِّ القاضي في طريق العلمِ؛ لأنَّ الطريقَ ليس مقصودًا في نفسه، وإنما المقصودُ هو العلمُ، وهو حاصلٌ بكلِّ حالٍ، وما هذا العذر إلا كمَن قال بعد أن رأىٰ عند التَّنبُّهِ مِن نَوْمه بَللًا علىٰ ثَوْبه، وشكَّ في أنَّه منيٌّ، أو مذيٌّ، فقلنا له: اغسل الأعضاءَ الأربعةَ، فإنَّه مُستَيقَنٌ بكلِّ حالٍ، فقال: لا أفعلُ؛ لأنَّ غسلَ الأعضاءِ إنَّما يلزمُني إذا عَرَفتُ أنَّه مَذيٌ، والغُسلُ إنَّما يلزمُني إذا عرفتُ أنَّه منيٌّ، ولم أعرفْ واحدًا منهما، فيُسَفَّهُ في عَقْلِه، ويقال: مُستَندُ العلمِ إن لم يتعيَّن، فإذا حصل أصلُ العلمِ فلا مَحِيصَ عنه، وغَسْلُ الأعضاءِ الأربعةِ معلومٌ بكلِّ حالٍ، فكذا تسليمُ الدّارِ إليه حقٌّ بكلِّ حالٍ قُدِّرَ إقرارُه أو إنكارُه، ولا احتمالَ يزيدُ علىٰ القسمين، وأما إذا كان في البلدِ فالعذرُ القدرةُ علىٰ أوضحِ الطريقَين؛ والدليلُ

عليه أنه لا تُسمع البينةُ للنَّقْلِ إلىٰ بلدٍ آخر هَمَّ المتخاصمان أن يسافرا إليه، إذا كان المدعىٰ عليه في البلد، ويُسمعُ ها هنا للنقل، فهل من مُوجِبٍ للفَرْقِ في السَّماع والنقلِ إلا الحاجةَ والاستغناءَ؟ وهل لجواز السَّماع سببٌ إلا العجزُ عن الإقرارِ؟ وإلا فإذا كان في البلد فلم لا تُسمع البيِّنةُ للنَّقْلِ، وفَصلُ سماعُ البيِّنةِ؟ ينبغي أن يستعمل في هذا المَعْرِضِ، وهو لإبطالِ تَسويتِهم بين الحاضر في البلد وبين الغائب عنه، وهذا للتحقيقِ مُستقِلٌّ بنفسه في الانفصال عن جميع أسئلتِهم، وإن أردنا تَضييقًا، فنفرِض فيما إذا أنكر وسُمعتِ البيِّنة وهرب، فنقول: قد تحقَّقَ الإنكارُ، فإمكانُ الإقرارِ عند هربه أبعد من إمكان إقرارِ الساكتِ الحاضرِ، ثم الساكتُ يُحكم عليه، فلِمَ لا يُحكم علىٰ هذا؟!

❊ فإن قيل: لأنَّ عَدِمنا عدمَ الإقرارِ من السَّاكتِ مقرونًا بالقضاءِ، وأما هذا الغائبُ فعدمُ إقرارِه معلومٌ؛ لأنه محتملٌ، ولا يُعوَّلُ علىٰ أن الأصلَ عدمُ الإقرارِ؛ لأن البيِّنةَ أمرٌ مُنشئٌ، فلا تُبنىٰ علىٰ الشكِّ، كما إذا قال لعبده: إن لم تدخلِ الدارَ فأنتَ حُرٌّ، فادَّعىٰ العبدُ أنَّه لم يدخلْ، وأنه عَتق، لا يُصدَّقُ، وإن كان الأصلُ عَدمَ الدخولِ.

۞ قلنا: إذا سبق الإنكارُ وَجَب استصحابُه، لما ينشأ بعدَه، ولم يُبن الأمرُ علىٰ تقديرِ طارئٍ يُغيِّرُه، كالمستَيْقِن للطهارةِ إذا شكَّ في الحَدَثِ، يُنشئ الصلاةَ ابتداءً وهو يشكُّ في شَرْطِه، ولكن يستصحب ما سَبَق، ومن باع عبدًا غائبًا/، فيحتملُ أن يكون أَبَقَ أو ماتَ، فهو شكٌّ في شَرْطِ البَيْعِ، [٣٩٢/ب] ولكن يُستصحب ما سَبَق، ويَبني عليه، فإذا فَرضنا في هذه الصورةِ، وقِسْنا

علىٰ الساكتِ، لم يبقَ لهم مُتنَفَّسٌ، ولا حاجةَ إلىٰ الفَرْضِ مع وضوحِ ما تقدَّم.

❊ **فإن قيل:** الخصمُ إذا انفردَ بنفسه ظَفِر، ولو قابَلَه خَصمُه ولاجَّه في الخُصومةِ ربَّما أَفْحمَه، فكلُّ مُجرٍ بالخلاء يُسترُ، فليَصبِر حتَّىٰ يُجادلَ خَصْمَه، وعليه دلَّ قولُه ﷺ: «**إنكم تختصمون إليَّ ولعلَّ بعضَكم أَلْحَن بحُجَّتِه من بعضٍ**»[1] ولذلك قال ﷺ لعليٍّ: «**لا تَقْضِ لأحدِ الخَصْمين حتَّىٰ تسمعَ كلامَ الثاني؛ فإنَّك إذا سمعتَ كلامَه عَرفتَ كيف تَقضي بينهما**»[2].

❁ **قلنا:** أما قولُه لعليٍّ فتمامُه فِيما رواه أبو داودَ في سُننه أنَّه قال: «**إذا جلس إليك الخصمانِ فلا تقضِ لأحدهما**»[3]، وسببُه أنه ربَّما يقدرُ علىٰ إقرارِه بكُلِّه أو بعضِه، فيَعرِف كيف يحكُم، وكيف يقطعُ الخُصومةَ.

وأما قولُهم لو حَضر لخَاصمَ.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب: من أقام البينة بعد اليمين، (٢٦٨٠)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، (١٧١٣) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب الخصائص، (٨٣٦٦)، والحاكم في المستدرك، (٧٠٢٥) عن علي، رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ إلىٰ اليمن فقلت: تبعثني إلىٰ قوم ذوي أسنان وأنا حدث السن! قال: «**إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض لأحدهما حتىٰ تسمع من الآخر كما سمعت من الأول**». قال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد».

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب: كيف القضاء، من طريق شريك، عن سِماك بن حرب، عن حنش، عن علي كما في الأثر السابق، وفيه قال: عثني رسول الله ﷺ إلىٰ اليمن قاضيا، فقلت: يا رسول الله ترسلني وأنا حديث السن، ولا علم لي بالقضاء، فقال: «إن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضين حتىٰ تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرىٰ أن يتبين لك القضاء»، قال: «فما زلت قاضيا، أو ما شككت في قضاء بعد».

❁ قلنا: ماذا يُتوقع من حضوره؟ إن كان يُتوقعُ معارضةُ الحُجَّةِ بِحُجَّةِ فتلك لا تُفوِّتُه، فكلُّ ذي حُجَّةٍ علىٰ حُجَّتِه، والآن قد ظهر الحقُّ لهذا؛ فيُسَلَّمُ إليه، فإذا ظهر لغيرِه يُسلَّمُ إلىٰ غيرِه، وإن كان يَطعن في هذه الحُجَّةِ ويَجرحُ؛ فليس إلىٰ الخَصْمِ ذلك، وإنَّما هو إلىٰ القاضي، والمُعدِّلين، والاستِزْكاءُ عندنا حقُّ الله علىٰ القاضي؛ طلب الخَصْمُ أو سَكَتَ، غابَ أو حضَرَ، والدليل القاطع علىٰ بطلان ما ذكروه مسائلُ سلَّمُوها؛ وهو أن يكون أحدُ الشَّرِيكين حاضرًا، ويدَّعيَ شُفعةً علىٰ مُشترٍ، فيُنكرَ الشِّراءَ، ويقيمَ البيِّنَةَ، أو يُقيمُ المقذوفُ بيِّنةً علىٰ إعتاقِه مولاه، أو يدَّعِي علىٰ عبدٍ مُنكرِ الإذنَ شراءَ شيءٍ، فيقام البينة علىٰ الإذنِ في حقِّه، فإنَّ القضاء في هذه الصور يَنفذ علىٰ الشَّرِيك والبائع والسَّيد الغائب بالملك والبيعِ والعتق والإذن، فهلَّا قِيل: لو حضروا لحاجُّوا، فلا تُفوَّتُ حقوقُهم! بل قِيل: ظَهرت هذه البيِّنةُ فحُكِم بها، ونحن في المستقبل نَنتظرُ ما يَظهرُ، ولا نمتنعُ عن الحكم به.

❁ مَسْألة: قضاءُ القاضي لا ينفذ باطنًا[1]؛ خلافًا له[2].

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١١/١٧، والمهذب، للشيرازي، ١٢٥/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٥٩٩/١٨، والوسيط، ٣٠٧/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤١٣/١٣، وجواهر العقود، ٢٩٣/٢، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٣٠٤/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: التلقين، ص٥٣٠، وشرح مختصر خليل، للخرشي، ١٦٦/٧، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٤٨٦، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٥٣٤/٣.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٣/١٧، والاختيار لتعليل المختار، ٨٨/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٩٠/٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ٢٥٣/٣، والبحر الرائق شرح كنز=

والمعتمد: أن صورة المسألة أن يستأجرَ شاهدَي زورٍ، يشهدان علىٰ أنَّ فلانًا طلَّق زوجتَه، وانقضتِ العِدَّةُ، ونكَحَها المدَّعِي، فيقضي القاضي به، فالمَعْنِيُّ بقولنا: لا يَنفذ؛ أنَّه لا يَحِلُّ للمُزَوِّرِ بَيْنه وبينَ اللهِ أنْ يَطأَ هذه المرأةَ؛ لأنَّها كانت تحَرمُ قبل الدَّعوىٰ، وطريقُ التَّحْلِيلِ طَلاقُ الأوَّلِ وانقضاءُ عدَّتِها، وإنشاءُ نكاحِها بشرائطِ، ولم يَجرِ شيءٌ منه، إنَّما جَرىٰ دعوىٰ كاذبةٌ، وشهادةٌ كاذبةٌ، والخبرُ الكاذبُ لا يَصْلحُ لتطليقِ زَوجةِ الغيرِ، ولا لتجْديدِ نكاحٍ آخرَ، ولذلك حَرمت بعد الشهادةِ وقبل القضاءِ، فلم يطرأ بعده إلا القضاءُ، ولا معنىٰ للقضاءِ إلا إمضاءُ ما ادَّعاه المدَّعِي وشَهِد به الشُّهودُ، فهو بِناءٌ عليه، وليس بإنشاءِ أمرٍ جَديدٍ، والقاضي مُصرِّحٌ به، فكيف يكونُ إنشاءً؟! ولو جُعل إنشاءً في الحال، لكان تكذيبًا للشهودِ؛ فإنهم أَخبروا عن وقوعِ الطلاقِ من قبلُ، وعن جَريانِ النِّكاحِ من قبلُ، فإنشاءُ الطَّلاقِ والنِّكاحِ في الحالِ لا يُعقل إلا بتكذيبِ الشهودِ فيما مَضىٰ، فكيف اقتضتِ البيِّنَةُ حُكمًا/ يتضمنُ تكذيبَها؟! [٣٩٣/أ]

❊ **فإن قيل:** قولُه: قَضَيْتُ لك بالزوجيةِ، يقومُ مقامَ قولِه: طلَّقْتُها علىٰ فلانٍ وزوَّجتُها مِنك، ويَفيدُ فائدةَ الإنشاءِ؛ لأنَّه لا بدَّ مِن تَحقِيقِه، فإنَّه قضاءٌ واجبٌ بأمرِ اللهِ، ولن يتحققَ إلا به.

❁ **قلنا:** الواجبُ بأمرِ اللهِ القضاءُ، وهو إمضاءُ ما سَبَق، وإظهارُ ما ظَهَرَ بقولِ الشهودِ، فكأنَّهم قالوا لمَّا لم يكن بدٌّ من تحقيقِه، فلا بُدَّ من إبطالِه لتحقيقِه، فإنَّه مهما جُعل إنشاءً، فقد أُبطلَ القضاءُ والشهادةُ، وكَذَبَ

= الدقائق، ١٥/٧، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٢٣٧/٣، وحاشية ابن عابدين، ٤٠٥/٥.

القاضي والشهودُ جميعًا؛ فإنَّ القاضي قاطعٌ بأنَّه لا يُنشئُ تطليقًا وتزويجًا، ومُصرِّحٌ به، فالواجبُ بأمرِ اللهِ الإمضاءُ، فليُخَرَّجْ كونُه إمضاءً، ليكونَ تحقيقًا لما أوْجَبه الله، وما هذا إلا احتكامٌ خارجٌ عن المعقولِ بالكلِّيةِ، علىٰ أنَّا لو جعلناه كذلك، لأبطلنا حكمَ الله بأنَّ زوجةَ الغيرِ لا تَحرمُ[1] إلا بِطلاقِه، وليس للقاضي أن يُطلِّق عليه من غيرِ إيلاءٍ وسببٍ، وأن النِّكاحَ لا يَصحُّ إلا بإيجابٍ وقَبولٍ وشهودٍ ووليٍّ ومهورٍ وانقضاءِ عِدَّةٍ، فلو حكمنا بالحِلِّ دونَ شيءٍ من ذلك لكان إبطالًا لحُكمِ اللهِ في هذه الأمور، وتكذيبًا للقاضي وللشهود وللمدَّعي، فإنه جاء طالبًا لإمضاء ما زَعَمَ أنَّه سابقٌ كائنٌ مُتقدِّمٌ، ثم هذا باطلٌ بما لو كانت المرأةُ أختَه من الرَّضاعِ أو كانت أُمَّه فادَّعىٰ مِلكَها مُطلقًا، فإنَّهم قالوا: لا يَحلُّ في هذه الصورةِ؛ إذ ليس للقاضي يدٌ في التَّمْليكِ إلا بعقدٍ، ولا عقدَ ولا يدَ له في فَسخ حُرمةِ الرَّضاعِ.

❁ قلنا: ومتىٰ كان له يدُ تزويجِ زوجةِ الغيرِ وتطليقِه بغيرِ إيلاءٍ من جهتِه، وقطعِ عدَّتِها قبلَ انقضائِها؟! فإن جاز أن يُدرج ذلك تحت قولِه: قضيتُ لكَ بما ادَّعيتَ، لم لا يجوز أن يُدرج تحتَ قولِه: قضيتُ لكَ بالمِلْكِ، أي: ملَّكْتُكَ ببيعٍ منكَ؟ وللقاضي أن يبيعَ مالَ الغيرِ في بعضِ المواضعِ، فإن مَنَع منه أنه لم يجر غَيبةٌ مُسلِّطةٌ علىٰ البيع، ولا لفظَ البيع، فمثلُه مُنْقَلِبٌ فيما نحن فيه.

---

(١) كذا في الأصل، والذي يظهر أن الصحيح: (لا تَحِلُّ) بدل ما جاء في الأصل: (لا تحرم)؛ وهذا هو المفهوم من سياق الكلام؛ حيث إن زوجة الغير لا تحل للأجنبي إلا بطلاق زوجها لها. والله أعلم.




❊ **فإن قيل:** مُؤدٌّ مَذهبِك إلىٰ التناقضِ؛ وهو أنَّ المرأةَ يُجبرُها القاضي علىٰ التَّمكِين من الزَّوجِ، وإجبارُها إلزامٌ من الله، وخطابٌ من جهتِه، فإنَّه قضىٰ بأمرِ الله، فقد توجَّه عليها أمرُ الله بالتَّمكِين، وتوجَّه عليها أمرُ الله أيضًا بالامتناع، وهذا متناقضٌ في نفسه.

۞ **قلنا:** فليَبطُل بالأختِ من الرَّضاع، والجاريةِ إذا ادَّعىٰ ملكَها مطلقًا، فإن القاضي يُلزمها التَّمكِين، ويَحرُم عليها التَّمكِين بينها وبين الله، وهذا لا جواب عنه في سياق هذا الكلام، علىٰ أنَّا نقولُ ما ذكرتموه ردٌّ علىٰ رسول اللهِ فإنَّه قال: «**إنكم لتختَصِمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكم أَلْحنُ بحجَّتِه من بعضٍ، فمن قضيتُ له بشيءٍ من مالِ أخيه، فلا يأخذنَّه**»[1]، فهلَّا قالوا للشارعِ: قد تناقضَ! فإن معنىٰ قضائِه تَسلِيطُه وإباحتُه، ومعنىٰ قولِه: «**فلا يأخذنَّه**» تحريمُه، فكيفَ اجتمعَ التَّحريمُ والتَّحليلُ؟! بل الجواب عن الكلِّ واحدٌ، وهو أنَّ أَمْرَ القاضي مُتعلِّقٌ بالظاهرِ، وأمرَ الباطنِ بين العبدِ وبين اللهِ مُتميِّزٌ عمَّا يتعلقُ بالقضاءِ، فالمرأةُ إذا عَرفتْ ذلك فعليها الامتناعُ، فإن أَمَرَها القاضي فعصتْ أمرَ القاضِي، وخالفتْ، لم تَأْثم بمخالفةِ أمرِ القاضي بينها وبين الله، فإن أجْبرتْ قَهْرًا بالضبط، فلا إِثمَ/ عليها، ولا [٣٩٣/ب] سبيل لها إلىٰ التمكين باطنًا، إلا إذا أُجبرت، كما قالوا في الأختِ من الرَّضاعِ والمِلكِ المُطلقِ.

❊ **فإن قيل:** رُوي أنَّ امرأةً قضىٰ عليها عليٌّ بالزوجية، فقالت: والله إنَّه لم يتزوجْني قطُّ، فإن لم يكن بُدٌّ فزوجْنِيه، فقال عليٌّ: «شاهداكِ

---

(١) تقدم تخريجه قريبًا.



زَوَّجاكِ»[1] ، فدلَّ أن الشهادةَ بالتَّزْويجِ مع القَضاءِ تَزْويجٌ.

۞ قلنا: ليس المَعْنِيَّ به الإحلالُ باطنًا؛ بدليل أنه قبل القضاء لا يَحصلُ التَّزوِيجُ بقول الشاهدين بالإجماع، معناه أنَّهما حَمَلاني علىٰ تَسلِيمكِ إلىٰ من ادَّعىٰ زَوجِيَّتكِ، وأنَّه لم يَبن لي منهما ما يوجبُ الطَّعنَ حتَّىٰ أُكَذِّبَهما، وأُنشئَ التَّزويجَ بنفسي، فيكون ذلك طعنًا في الشهود، ثم المرأةُ لا تُمنع من أن تَلتَمِسَ مِن المدّعي مباشرةَ عقدٍ عند غيرِ القاضي، ولكن إقْدامُ القاضي علىٰ التَّزويجِ تَكذيبٌ صريحٌ للشهود، ولا سبيل إليه.

❊ فإن قيل: معتمدُكم يبطلُ بانفساخ النِّكاحِ في اللعانِ، وانفساخِ البَيعِ في التَّحالُفِ، فإنَّه يَنفذُ ظاهرًا وباطنًا.

۞ قلنا: أما اللعانُ، فلفظٌ من ألفاظِ الفِراقِ كسائرِ أَسْبابِه، لا يَقفُ علىٰ قضاءِ القاضي عندنا، وأما التَّحالُفُ فلا يوجبُ الفَسخَ علىٰ القاضي، ولكنَّه يُثبتُ الفَسخَ للمتعاقدَينِ، فيُخبران بذلك، فإن سبق إلىٰ الفسخِ مَن هو صادق في علم الله بعد الفسخ ظاهرًا وباطنًا لجريان سبب وهو تعذر استيفاء العوض، وهو سببٌ للفسخ، وإن سَبَقَ إِليه مَن هو كاذبٌ، لم يَنفذ فسخُه باطنًا، ولم يَحلَّ للصادِق، إلَّا أن يُنشئَ فسخًا بنفسه، وعلىٰ الجملةِ لو سُلِّمَ أنَّ القاضي يُنشئُ الفسخَ، فقد قِيل لا يَنفذُ باطنًا، وإن سُلِّمَ نفوذُه باطنًا فليس يفسخُ بمُوجَبِ حَلِفِهما وقولِهما؛ فإنَّهما يُنكران الفسخَ، وإنَّما هو أمرٌ ينشأته لتعذُّرٍ أَوجبَ إنشاءَه علىٰ الرَّغمِ من أنفسهما الصادق والكاذب

---

(١) لم أقف علىٰ هذا الأثر مسندًا لعلي بن أبي طالب ﵁، وقد عزاه إليه غير واحد. ينظر: فتح الباري، ١٢/٣٤١، التحقيق في مسائل الخلاف، ٢/٣٨٥، والمغني، ١٠/٥٣.

جميعًا، وأمَّا هذا فإنما بالبيِّنةِ، فجَعْلُه إنشاءً تكذيبٌ للبيِّنةِ، ومهما كُذِّبتِ البيِّنة بَطَل القَضاءُ مِن أصلِه.

❊ فإن قيل: إذا قال الرجلُ لزوجتِه أنتِ بائنٌ، وحَكَمَ حنفيٌّ بانقطاع الرَّجعةِ، وراجع الشَّفْعويُّ، ووطِئَ، أليس تَحرمُ عليه؟ ولو لم يكن القضاء لما حَرُمَ، فقد أثَّرَ القضاءُ في تَغْييرِ الأَحْكامِ في مَحِلِّ الاجتهادِ، وجميعُ الوقائعِ في حقِّ القاضي مَحِلٌّ للاجتهاد، وواجبٌ عليه بأمرِ الله، فينبغي أنْ يُؤثِّرَ في حقِّ المَقضِيِّ عليه[1].

❁ قلنا: لا نُسلِّمُ، بل تَحِلُّ له بين الله وبينه، هكذا نختاره، وهو رأي أكثرِ الأصوليين، وإن سَلَّمْنا جَدَلًا، فنقول: كان يحلُّ للشَفْعَويِّ الوطءُ، لا حِلًّا قطعيًا، بل يستند إلىٰ ظنِّ الشَّافعيِّ في المسألةِ، والظنُّ جَهْلٌ علىٰ التحقيقِ، ولكن أُرخِصَ في العملِ بِه مصلحةً لفَقْدِ العِلمِ في الشَّرْعياتِ، ومسيسِ الحاجاتِ إليه؛ فإنَّه يُجوِّزُ الخَطأَ علىٰ نفسِه فيه، فإذا جُوِّزَ الأَخذُ بالظنِّ لمصلحةِ الخَلْقِ، فمهما تغيرَّتِ المصلحةُ جاز أن يَمنعُ الشَّرْعُ من العملِ بذلك الظنِّ، ويدعو إلىٰ الظَّنِّ الآخرِ المقابِلِ، وأنَّ مِن المصالح أن يدفع الاحتمالات بجزمِ القُضاةِ أقْضِيتَهم، فنقول الظنُّ مُتَّبعُ إلَّا إذا تَرجَّحَ مقابلُه بقضاءِ القاضي، وقضاء القاضي استعمل ترجيحًا للمصلحة، لا من أصل العمل للمصلحةِ، وتجويز التَّرددِ علىٰ جوانبِ/ الظَّنِّ بحسبِ المصلحةِ [١/٣٩٤] لا يُسلَّطُ علىٰ مُخالفةِ العِلمِ؛ ولذلك لا يُخالِفُ القاضي النَّصَّ المَقطوعَ، ويَتَّبعُ الظَّنَّ الذي هو جهلٌ؛ لأنه لا مصلحةَ فيه، وما نحن فيه مخالفة لعِلم

(١) كتب قبالته في هامش الأصل: «بلغ العرض بالأصل والحمد لله».

اليقين، فإذا جَوَّزَ الشَّرعُ مخالفةَ الظَّنِّ بالمصلحةِ، فلمَ يَلزم أن يخالف على اليقين؟ وعلى الجملةِ فهلَّا استدلوا بهذا في المِلكِ المُطلقِ والأُختِ من الرَّضاعِ وسائرِ المحارمِ، وهل لهم مستندٌ سِوى أنَّه مُتيقِنٌ كونَه مُزوَّرًا، فلا يجوز له أن يُخالفَ مُوجَبِ عِلمِه، فكذلك فيما نحن فيه.

مسائل الدعاوى والبيِّنات

مَسْأَلَة: لا يُقضىٰ علىٰ النَّاكلِ بمجرَّدِ نُكولِه، بل تُعرض اليمينُ علىٰ المدَّعي[1]، خلافًا له[2].

والمعتمد: أنَّ الأصلَ أن لا يُحكم إلا بما يُعلم، أو بما يُظن ظنًّا يقاربُ العِلمَ، ولمَّا كان العلمُ مَعوزًا في الأغلبِ، اكتُفيَ بالظَّنِّ فأُقيمَ الإِقرارُ مَقامَ العلمِ وإن كان الكذبُ مُمكنًا فيه، ولكنَّه بعيدٌ بُعدًا يكادُ يكون الحاصلُ منه عِلمًا، فلقُربِه من العلمِ أو لإِفادتِه العلمَ جُعل أصلًا في القضاء، فإن أَعْوزَ فيعدِل إلىٰ الظَّنِّ، ثم للظَّنِّ درجاتٌ مختلفة لا ضبطَ لها، يختلفُ بالأشخاصِ والأحوالِ، فقدَّرَه الشَّرعُ بتقدِيرِه وهو شهادةُ عدْلَين، وأقامَ ذلك

---

(١) ينظر: الأم، ٥٥٨/٧، والحاوي الكبير، ٣٠١/٥، والمهذب، للشيرازي، ٣٩٦/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٦٦٠/١٨، والوسيط، ٤٢٤/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٨٨/١٣، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٥٦٣، وهو مذهب المالكية. ينظر: المدونة، ٧/٤، والكافي في فقه أهل المدينة، ٩٢١/٢، وبداية المجتهد، ٣٨٤/٢.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٩، والمبسوط، للسرخسي، ٣٤/١٧، وتحفة الفقهاء، ١٨٣/٣؛ والهداية شرح بداية المبتدي، ١٥٧/٣؛ والاختيار لتعليل المختار، ١١١/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٩١/٤، والبناية شرح الهداية، ٣٢٧/٩، وفتح القدير، لابن الهمام، ١٦٠/٨، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٢٥٤/٢، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٢٥٤/١١، وكشاف القناع، ٣٤١/٦.

مقامَ العلمِ عندَ العجزِ عن الإقرارِ، أما النُّكولُ، فهو بين أن يتقابلَ فيه الاحتمالُ، وبين أن يُفيد ظنًّا، والحقُّ تقابُلُ الاحتمال، فإنَّه قد يَنكُل تورُّعًا عن اليمين الصادقة، خِيفةَ أن يقال إذا نزلت به بلاءٌ، إنَّه مِن شُؤْمِ يَمينِه كما نقل عن عثمان(١)، وقد يمتنع ترفعًا وتكبرًا وتصاونًا عن الاستبذالِ به، كما قد يترفَّعُ فيمتنع عن جواب الدَّعوىٰ، فلا يقضىٰ عليه لمجرّدِه، وقد يمتنعُ لتردُّدِه في صدق المدعي، واسترابته في الحساب، أو في بعض الأسباب، فيعوِّلُ علىٰ يمين المدَّعي محسنًا للظن به، ولا يحلف إلا عن ثبت، وقد يمتنع مع كونه صادقًا عنادًا أو نكدًا أو أبعد الاحتمالات أن يمتنع لكونه كذابًا تورعًا عن اليمين، فإنه من يستحِلُّ مالَ غيرِه هو أعظم المظالم، فالغالب أنه يستحِلُّ أيضًا اليمين الكاذبة، فهذا حالنا عند النُّكولِ، وهو التشكُّكِ، فإن قُدِّرَ حصولُ ظَنٍّ فأقصىٰ المراتب أن يكون قرينةً، والقرائنُ المُغلِّبةُ علىٰ الظن مُطَّرحةٌ، بل تقديرُ الظَّنِّ إلىٰ الشَّرعِ؛ ولذلك قد يحصل الظَّنُّ بسكوتِه عن جواب المدَّعِي وبهربِه بعد إقامتِه البيِّنَةِ، والظَّنُّ عند هربِه بعدَ إقامةِ البيِّنةِ أَوْضحُ، وهم لا يحكمون عليه، وكذلك سائرُ القرائنِ الدَّالةِ، فدلَّ أنَّه لا سبيلَ إلىٰ القضاءِ بالنُّكولِ، وإن أردنا تَضْييقًا فَرضنا في الطَّرفِ، وقسنا علىٰ النفس، والعجبُ أنَّ الطَّرَفَ لا يَثبت بشاهدٍ ويمينٍ، فكيف ثَبت بالنُّكول، وهو أخسّ البيِّناتِ، وقولُهم: يباح الطَّرف بالأَكْلةِ، فهو حيلةٌ في استيفاء النفسِ، ولا يباحُ بالإجماعِ بغرض الامتناع عن اليمين الصادقةِ، بل لا يباح لغرض الامتناع عن اليمين الكاذبةِ، فإنَّه لو قِيل له احلف كاذبًا وإلَّا قطعتُ يدَكَ جازَ له اليمينُ

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الشهادات، باب: تأكيد اليمين بالمكان، (٢١٢١٢).

الكاذبةُ، أو نقول: النُّكولُ كفٌّ عن اليمينِ التي هي حجةُ المدَّعَىٰ عليه، فهو كالكفِّ عن البيِّنةِ التي هي حجةُ المدَّعِي، ثم لو قال لي بينةٌ ولكنِّي لا أُقيمها لم يقضَ عليه، ولامتنع/ عليه طلبُ اليمينِ، ولكن يقال: فائدةُ الكفِّ عن [٣٩٤/ب] شيءٍ انعدامُ نتيجةِ ذلك الشيءِ، واليمينُ لقطعِ الخصومةِ، ففائدةُ الكفِّ عنه أن لا تنقطع الخصومة، بل اليمين علىٰ الجملة حجةٌ، فإذا لم يُقدَّر وجودُها البراءة عن الدَّينِ حتَّىٰ يجوز أن يستوفيَ بينةً بعده، فالكفُّ عنها كيف يوجب شغلَ الذِّمةِ، وعلىٰ الجملةِ مسالكُ الكلامِ مُتَّسعَةٌ، وما ذكرناه كافٍ.

❊ **فإن قيل**: لا يقضىٰ عندنا بالنُّكولِ، بل عند النُّكولِ بالدَّعوىٰ السابقةِ، فإنَّ الأصلَ أن من ادَّعىٰ شيئًا أصلُه علىٰ الإباحةِ فهو له، إلَّا أن يُنازعَه منازعٌ، فيمنع منه منعًا مقيدًا، لا منعًا مطلقًا، وهو منعٌ بشرطِ اليمينِ؛ إذ قال رسول الله للمدعي: لكن يمينه ولهذا لم يُحلَّف إلا بطلبِه، بل أثبت له حقًّا، فإذا جاز المنعُ بالشرطِ، فمهما مُنعَ الشرطُ رجعنا إلىٰ الأصلِ، كما أنَّا شغلنا ذمةَ المشتري بالثَّمنِ بشرط سلامةِ المَبيعِ، وحَبسنا الحرَّةَ في رِقِّ النِّكاحِ بشرطِ الإمساكِ بالمعروفِ، فإذا فاتِ الشرطُ وجبَ علىٰ القاضي إعادةَ الأصلِ في براءةِ الذِّمةِ بفسخِ البَيعِ، وإعادةِ الحرِّيةِ برفعِ النِّكاحِ، فكذلك هذا، وهذا بخلاف يمين اللعان والقَسامةِ، فإنَّه يُحبسُ فيها إلىٰ أن يَحلفَ، لأنَّه المقصودُ بالوجوب، وليس بدلًا عن أصلٍ حتَّىٰ يُرجعُ إلىٰ الأصلِ، وهذا بخلافِ النُّكولِ عن الدَّمِ، فإن الدِّماءَ ليس أصلُها علىٰ الإباحةِ حتَّىٰ يكونَ العُدولُ عن التَّسليمِ بِشرطٍ، بل الأصلُ فيه المنعُ.

❁ **قلنا**: الجوابُ من ثلاثة أوجه:



الأول: أن قولهم: الأصل أن من ادعىٰ شيئًا فهو كما يدعيه؛ مناقضٌ قولَ رسول الله: «**لو أعطي الناس بدعاويهم لادَّعىٰ بعضهم دماء بعض وأموالهم**»[1]، سوَّىٰ بين الدَّمِ والمالِ، فقولُهم الأصلُ ما يدّعيه وضعٌ علىٰ الشَّرعِ، فإن صحَّ فالمدَّعَىٰ عليه أيضًا يدَّعِي أنَّه له، فتُقابل الدعوتان، فتبقىٰ اليدُ في جانبه، فكيف يُدعَّىٰ أنَّ الأصلَ إزالةُ اليدِ، بل الأصلُ أنَّه يدَّعِي لنفسه وهو في يدِه، فهو له لا يُخرج عن يده إلا ببيِّنة.

❊ **فإن قيل**: فلم رُجِّحَ جانبُ المدَّعِي، وجَعل اليمينَ له علىٰ المدَّعىٰ عليه نظرًا له.

۞ **قلنا**: ذاك عند من يَفهمُ نظرَ المدَّعىٰ عليه؛ لأنَّه لو جَعَله له علىٰ المدَّعِي لتضررَ به، ولم يُبالِ كلُّ فاسقٍ بأنْ يدَّعِي ويَحلِفَ ويأخذَ أموالَ النَّاسِ، وتكليفُ الخَلْقِ البيِّنةِ غيرُ مُمكنٍ، فقد لا تُوجدُ في أكثرِ الأحوالِ، واليمُين حجَّةٌ دونَ الشَّهادةِ، ولكن لو حَلَفَ المدَّعِي ووقعت البدايةُ به لتضررَ، فقيلَ للمدَّعَىٰ عليه حقُّ البداية باليمينِ ترجيحًا لجانبه إن أراد، أو يفوِّضُ إلىٰ المدَّعِي إن نَكَل، فيكون هو المضرُّ بنفسه، وهو أقربُ الطُّرقِ في العَدْلِ، وأمَّا قولُهم: لا يُستوفىٰ إلا بطلبِه، فسببُه أنَّه شُرِعَ لقطعِ الخُصومةِ، ولا خصومةَ إذا لم يَطلب.

الجواب الثاني: هو أنه إن سُلِّمَ أنَّ الأصلَ تسليمُ المالِ، وأنَّه إنِّما

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب: اليمين علىٰ المدعىٰ عليه، (١٧١١) من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**لو يعطىٰ الناس بدعواهم، لادعىٰ ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين علىٰ المدعىٰ عليه**».

جُوِّزَ له المنعُ بشرطٍ، ولكن الكلامُ في الشَّرطِ، فنحن نقولُ هو مُخيَّرٌ/ بين [٣٩٥/أ] تَسليمِ المالِ والحَلِفِ أو الرِّضا بِحلفِ المدَّعِي، فلا يُمنع المالُ إلَّا بأحدِ هذين الشَّرطَينِ، والخَصْمُ يقولُ: لا سبيلَ إلَّا اليمينَ، وهو تحكُّمٌ، فما الدليلُ علىٰ أنَّه مُخيَّرٌ بين تَسليمِ المالِ واليمينِ فقط، وليس مُخيَّرًا بين التَّسليمِ أو اليمينِ أو النُّكولِ والرِّضا بيمينِ المُستَحِقِ كما في قَصاصِ النَّفسِ.

❊ **فإن قيل:** فقد قال للمدعي لك يمينه.

۞ **قلنا:** ونحن نقول: له يمينُه، أي لك تحليفُه، فله تحليفُه، والمعنىٰ ما أردْناه بقولِه: **اليمينُ علىٰ مَن أَنْكَرَ** في مقابلةِ قولِه: **البيِّنةُ علىٰ المدَّعِي**، وهو بيانٌ لمحلِّ البِدايةِ باليمينِ والبيِّنة، ثم لو امتَنع عن البيِّنة لا يُجبر عليها، فإذا امتَنع عن اليمينِ لا يُجبر عليه، فإن صحَّ ما قالوه مِن أنَّ له يمينَه، فليُجبر عليه كما في يمينِ اللعانِ والقسامةِ، وإن زعموا أنَّ هذا بدلٌ فهو تحكُّمٌ، بل هو متعيِّنٌ عند الإنكارِ، ثمَّ إن كان بدلًا فقد تعيَّنَ البدلُ؛ فليُجبر عليه، وليُطالب به، أمَّا الحُكْمُ بتسليمِ المال، ليس من مُوجَبِ استحقاقِ اليمينِ.

الجواب الثالث: أنَّه منقوضٌ بالقَصاصِ في النَّفسِ، وكذا بالرِّق والولاءِ والنِّكاحِ والرَّجْعَةِ، فإنَّ النُّكولَ لا يُحكم به في هذه المسائلِ عند أبي حنيفةَ، وإن خالفه فيها صاحباه[1]، وقولُهم: إنَّ أصلَ الدَّمِ علىٰ الحَظْرِ، وأصلَ المالِ علىٰ الإباحةِ، فهذا لا يَنفع لترجيحِ المُدَّعِي؛ فإنه علىٰ الإباحة

(١) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٤٩، والمبسوط، للسرخسي، ٥/٥، وتحفة الفقهاء، ١٨٣/٣.



في حقِّ المدَّعِي والمدَّعَىٰ عليه، والدَّعوىٰ مُتعارضٌ مِنهما، فكيف يرجح جانبه؟!

﴿ فإن قيل: قد قضيتُم بالنُّكولِ إذ سَلَّمتُم المالَ بيمينِ المُدَّعِي، وقبل النُّكولِ لا يُسَلَّمُ، وهو بعيْد؛ لأن اليمينَ شُرعت نافيةً لا مُثبتةً، ويمينُ المُدَّعِي مثبتةٌ، فكيف يُعوِّلُ عليها.

﴿ قلنا: من العجائب أن يكونَ عدمُ اليمينِ خيرًا من وُجودِهِ في حَقِّ الحالِفِ، فأنتم تُجوِّزونَ إثباتَ الحقِّ له لا بِمُثبتٍ مِن جِهتِه بمجرَّدِ النُّكولِ، وتَستَبعِدون منَّا أن نَضمَّ اليمينَ إلىٰ النُّكولِ، فنحن نقولُ: اليمينُ حجةٌ ولكن حجةٌ سَهلةُ المَدْركِ لا تُقبلُ إلّا مِمَّن تَرجَّحَ جانبُه، وجانبُ المدَّعَىٰ عليه مُترجِّحٌ باليدِ، فإذا نَكَل فقد حَصَلَ بالنُّكولِ دِلالةٌ، فانقلبَ التَّرجِيحُ إلىٰ جانبِ المُدَّعِي، أو نقولُ دِلالةُ اليمينِ علىٰ الصِّدقِ من الجانبينِ علىٰ وَتِيرةٍ واحدةٍ، ولكنَّا نظرنا للمدَّعَىٰ عليه، ورأينا البدايةَ به؛ فهو الذي أبطلَ البِدايةَ علىٰ نفسه بالنُّكولِ، وعلىٰ الجملةِ إدامةُ الخُصومةِ لا سبيلَ إليها، ونحن بين أن نُسَلِّمَ المالَ من غيرِ اليمينِ بمجرَّدِ نُكولٍ لم يُجعل حجةً قطُّ، وبين أن نَضمَّ إلىٰ النُّكولِ يَمينًا رأيْناها حجَّةً في الشَّرعِ بوجهٍ ما، فليَنظر المُنصفُ أيَّ الطريقينِ أقربَ وأَقْوَمَ إلىٰ الإنصافِ، وهو الذي شَهِد له مُقتدىٰ المُنصفين عمر، فإنَّه عيَّنَ الإنصاف لمَّاقال المقدادُ لعثمان: احلف وخُذْ، فقال: قدأنْصفكَ؛ فاحلف، فقال: أخشىٰ أن يوافق قضاءٌ قدرًا فيقالَ: هذا من شُؤمِ يمينِه!»[1]، فرأىٰ ذلك إنصافًا، والخصم يرىٰ قول المدعىٰ عليه: احلف

(١) سبق تخريجه.

وخُذْ ؛ ظلمًا ، وتسميته هذا ظلمًا هو الظلمُ علىٰ التحقيق ، والله أعلم.

مَسْألَة: بيِّنةُ ذِي اليدِ مَسموعةٌ ومُقدَّمَةٌ علىٰ بيِّنةِ الخارجِ[1] ؛ خلافًا له[2].

والمعتمد أن بيِّنتهَ تُساوي بيِّنةَ الخارجِ مِن كلِّ وجهٍ لا تُفارقُه إلَّا في اقترانِ اليدِ بها ، واليدُ إن لم تُستعملْ تَرجيحًا ، فلا يُعدم فهو بين أن يُرجِّحَ أو لا يُرجِّحَ ، فتتساقطُ البيِّنتانِ ، وإن أَرَدْنا لهذا أصلًا قِسنا علىٰ بيِّنةٍ اشتملت علىٰ أَوَّليَّةِ المِلكِ بالنِّتاجِ/ أو الشِّراءِ ، إذا انضمَّ إليها دَعوىٰ التَّدبيرِ أو [٣٩٥/ب] الاستيلادِ من كلٍّ واحدٍ منهما ، واشتملت كلُّ واحدةٍ من البيِّنتينِ عليه ، فإنَّهم قدَّموا بيِّنةَ ذِي اليدِ في هذه الصورةِ مع التَّساوي في الدَّعوىٰ والبيِّنةِ من كلِّ وجهٍ.

فإن قيل: ولم قُلتم أنَّ اليدَ لا تُعدم؟

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ٣٤٨/١٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٤٥/١٩، والوسيط، ٤٣٣/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٧١/٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٦٠/١٢، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤٠٩/٤، ونهاية المحتاج، ٣٦٢/٨، وهو مذهب المالكية ورواية عن أحمد بن حنبل. ينظر: عقد الجواهر الثمينة، ١٠٨٧/٣، والذخيرة، للقرافي، ١٩٥/١٠، والفواكه الدواني، ٢٢٨/٢، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٣٨٣/١١، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٥٦٢/٣

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٨٧٨/٢، وبدائع الصنائع، ٢٣٢/٦، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٥٧/٣، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٩٤/٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ١٧٥/٨، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٣٤٤/٢.

۞ قلنا: لأنها دِلالةُ صِدْقٍ كالبيِّنةِ، فاعتِضادُ دِلالةٍ بدلالةٍ كيف يكون قَدْحًا؟ ولِم لمْ تكن اليدُ قَدْحًا في المسائلِ التي قِسنا عليها؟ لا سببَ له إلَّا هذا، فلا معنىٰ للمطالبةِ.

❊ فإن قيل: العلَّةُ مَنقوضةٌ بما قَبل سماعِ بينةِ الخارجِ؛ فإنَّ البيِّنةَ لا تُسمعُ من الدَّاخلِ ابتداءً، وتُسمعُ من الخارجِ، وهو يُساويه مِن كُلِّ وجهٍ، ولا يُفارقُه إلَّا في اليدِ.

۞ قلنا: لا نُسلِّمُ، فقد خرَّجَ ابنُ سُريجٍ قولًا: أنَّه تُسمعُ بيِّنتُه مهما توجَّهتِ الدَّعوىٰ عليه، وطُولبَ باليمينِ ليدفعَ عن نفسه التَّبذُّلَ باليمينِ الصادقةِ[1]، وزاد عليه بعضُ الأصحابِ وقال: إن لم يكن مُدَّعٍ ولا نزاعَ فله إقامةُ البيِّنةَ لتسجيلِ المِلكِ، فإنَّ اليدَ ضَعيفةٌ والمِلكُ لا يَترسَّخُ بها، فعلىٰ هذا يَندفعُ السؤالُ، وإن سلَّمنا، فلا نُسلِّمُ المساواةَ مِن كلِّ وجهٍ؛ لأن بيِّنةَ الخارجِ صَدرت عن حاجةٍ، وبيِّنةَ الدَّاخلِ عن غُنيةٍ، والبيِّنةُ إنما تُسمعُ عند الحاجةِ، ولذلك لا تُسمع عند الإقرارِ، فأمَّاقبلَ وجودِ الدَّعوىٰ فهو مستغنٍ إذ لا مانعَ ولا منازعَ، وبعد وجود الدَّعوىٰ يَكفيه الإنْكارُ والنَّفْي المَحْضِ، وهو قادرٌ علىٰ اليمينِ النَّافيةِ لاستحقاقِ المُدَّعَىٰ، وإثباتُ المِلكِ بالبيِّنةِ يَشتملُ علىٰ ثلاثةِ أمورٍ: النَّفيُ عن المدَّعِي، والنَّفيُ عن غيرِه، والثُّبوتُ لمُقيمِ البيِّنةِ، فإذا لم تكن بيِّنتُه للمدَّعِي، فلا حاجةَ به إلىٰ إثباتِ المِلكِ لنفسه، ولا إلىٰ نفيه عن غيرِ المدَّعِي، ويَكفيه النَّفيُ عن المدَّعِىٰ واليمينُ كافيةٌ فيه، فالعدول إلىٰ البيِّنةِ المَنْفيَّةِ للأمورِ الثلاثةِ تعلُّق بالبينةِ في محلٍّ

(١) ينظر: الوسيط، ٤٣٤/٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٥٩/١٢.

الاستغناءِ عن الإثباتِ، وهذا بخلافِ المدَّعِي إذا رُدَّ اليمينَ عليه، فإنه يقيمُ البيِّنةَ مع الاستغناءِ عن اليمينِ، وكذلك المُودِعُ يقيمُ البيِّنةَ مع الاستغناءِ عن اليمينِ؛ لأنَّ حاجتِهم إلىٰ الإثباتِ، وإنَّما تصديقُهم باليمينِ لمسيسِ الحاجةِ علىٰ خلافِ قياسِ الحُججِ، فكان العدولُ إلىٰ البيِّنةِ أَوْلىٰ بخلافِ صاحبِ اليدِ، فإنَّه لا حاجةَ به إلَّا إلىٰ النَّفيِ المحضِ، خاصًّا عن المُدَّعِي، فالاشتغال بإثباتِ المِلكِ وهو مُتضمِّنٌ للثبوت وللنفي عن المدَّعِي خاصةً وعن غيرِه عامةً، اشتغالٌ بفضولٍ، أمَّا إذا أقامَ المدَّعِي البينةَ فلا يُغنيه النَّفيُ ولا اليمينُ النَّافيةُ، وحاجته إلىٰ الإثباتِ، فصار في هذه الحالةِ علىٰ الخصوص كالخارج في كلِّ حالٍ.

❊ **فإن قيل**: المدَّعَىٰ عليه أبدًا مقامُه مقامُ النُّفاةِ المُنكرين، فلا يَحتاجُ إلَّا إلىٰ النَّفيِ إلَّا أنَّه لو أقامَ البيِّنةَ علىٰ النَّفيِ لا تُسمع؛ لأن البيِّنةَ لم تُوضع للنَّفيِ، ولا تُسمع عليه، فإذا أتىٰ بالبيِّنةِ علىٰ الإثباتِ وهو مستغنٍ عن الإثباتِ مُحتاجٌ إلىٰ النَّفيِ، فقد احتالَ المُتوصِّلُ بإثباتِ مستغنٍ عنه إلىٰ نَفيٍ مُفتقر إليه، فيُلغىٰ من البيِّنةِ ما هو مستغنًىٰ عنه، ويُنظر إلىٰ مقصودِه، ومقصودِ النَّفيِ، ليكونَ كالبيِّنةِ المُصرَّحِ بنفيِ مِلكِ المدَّعِي، ولو أُقيمَ علىٰ هذا الوجهِ/ لم يُقبل، فإذا أرادَ أن يَحتالَ ويجعلَ النَّفيَ ضِمنًا لإثباتٍ، وحالُه لا يَقتضي الإثباتَ لا تسمع. [٣٩٦/أ]

❁ قلنا: الشهادةُ علىٰ النَّفيِ لا تُسمع؛ لأنَّه لا يَستندُ إلىٰ عِلمٍ، فإنَّ من قال: ذمَّةُ فلانٍ بريئةٌ عن الدَّينِ، أرادَ به أنَّه لم يعلم سببَ شغله، فهذا أمر نُشاركُه فيه، فلم يفدنا بقوله شيئًا، وإن أراد به أنه علم انتفاء سبب الشغل فلا

يمكن الوقوف علىٰ نفي الأسباب كلها، فإن جعل النفي المقصود ضمنًا لإثبات وهو إبراء المدعي، فالنفيُ يَحصُلُ، ولكنَّه ضِمنٌ لإثباتٍ، فيُقبل لأنَّه يمكن أن يعلم كلها لأنه يمكن أن يُعلم ونفي ملك المدَّعِي يمكن أن يعلم ضمنًا لإثباتٍ، فهو الآن محتاجٌ إلىٰ الإثبات؛ لأنَّه لا يُتوصل إلىٰ النفي المحتاجِ إليه إلا به، وبيِّنةُ المدَّعِي أيضًا نافيةٌ لِملكِ المدَّعَىٰ عليه، ولكن ضمنًا للإثباتَ، وقولُه: إنَّ الإثبات مقصودُ المدَّعِي، والنفي ضِمنٌ، فكذلك مقصودُ المدَّعَىٰ عليه الثبوتُ، والنفيُ ضِمنٌ، فإن زعم أنه مستغنٍ عن الإثبات.

۞ قلنا: نعم، لو قَطع الطَّمعَ عن المالِ، حتَّىٰ تُزال يدُه، وكذا المدَّعِي إن قَطع الطَّمعَ عن المالِ، فهو مستغنٍ أيضًا، ولكن إن أرادَ المالَ فلا طريقَ له إلَّا الإثباتَ بالبيِّنةِ، وهذا أيضًا حال المدَّعِي، فهما متنازعانِ متداعيانِ علىٰ التَّقابُلِ، لا جنايةَ للدَّاخلِ إلا أن له يدًا كانت تُفيد، فبَطَلت، فأيدَّتْها بيِّنةُ الخارجِ، فصار مُحتاجًا إلىٰ الإثباتِ احتياجَ الخارجِ من غيرِ فرقٍ.

❊ **فإن قيل**: شهودُ المدَّعِي والقاضي كلُّهم يشاهدون اليدَ التي للداخل، ودِلالتُه علىٰ الملكِ ظاهرًا، فإنما شَهدت بيِّنةُ الخارجِ علىٰ خلافِ الظَّاهرِ؛ لاطلاعها علىٰ أمرٍ باطنٍ نَسخَ الظَّاهرَ، ومعوَّلُ بيِّنةِ الدَّاخلِ الظاهرُ المنسوخُ المعلومُ للقاضي والشهودِ والكلِّ علىٰ الاشتراكِ، فما أفادوا مزيدًا علىٰ الظَّاهرِ، فكان كبيِّنةِ البراءةِ مع بيِّنةِ الشُّغلِ، فإن الشَّغلَ لأمرٍ باطنٍ علىٰ خلاف ظاهرِ البراءةِ ناسخٌ لها، فلم نَقبله بينةً للبراءةِ بعدها.

۞ قلنا: إن ظننتُم بالشهودِ تعويلَهم علىٰ اليدِ الخاليةِ، فهو تَفسيقٌ



وتَكْذيبٌ، فإنَّ مجردَ اليدِ دون القرائنِ الكثيرةِ الظاهرةِ والباطنةِ لا تُسلّطُ علىٰ شهادةِ المِلكِ، وإن قلتُم أنَّها عوَّلتْ علىٰ يدٍ قديمةٍ مُتأيِّدَةٍ بالقرائنِ، فتعويلُ بيِّنَةِ الخارجِ أيضًا علىٰ مِثْلِه، إلَّا أنَّ معوَّلَهم قد انقطع ولم يَدُم إلىٰ الحال، ومعوَّلُ هؤلاء هو دائمٌ، ودوامُه شاهدٌ للصِّدقِ، فإنَّ ما انقطع فلا ينقطع إلا لسببٍ، فلعلَّ شهودَ الدَّاخلِ اطَّعلوا علىٰ سرٍ في سببِ انقطاعِ اليدِ القديمةِ للخارجِ، وبيِّنةُ الخارجِ لم تطَّلع، فاستصحبَ اليدَ القديمةَ، فهذا الاحتمالُ في الجانبين علىٰ وتيرةٍ، والدليلُ عليه ما إذا ادَّعيا التدبيرَ والاستيِلادَ، فإنَّ هذا المعنىٰ مُطَّرِدٌ، ومع هذا رُجِّحَ جانبُ صاحبِ اليدِ، ومسألةُ التدبيرِ والاستيِلادِ نَقْضٌ علىٰ هذه الطريقةِ لا جوابَ عنها، ومسألة أوَّليةِ المِلكِ بالنتاجِ والشِّراء نَقْضٌ علىٰ الطريقةِ السابقةِ، وهو إنكارُهم اندراجَ النَّفيَ تحت الإثباتِ، ولا جواب عنها.

❊ فإن قيل: البيِّنةُ وُضعت مُغيِّرةً لا مُقرِّرةً، وهذه البيِّنةُ لو حُكِمَ بها لم تكن مُحدِثةً أمرًا، ولا مُغيِّرةً شيئًا، بل كان حاصلُها البقاءَ علىٰ ما تَقدَّمَ، والبقاءُ علىٰ ما تَقدَّمَ عبارةٌ/ [٣٩٦/ب] عن النفيِ المحضِ، فتَنتفي ثمرةُ البيِّنةِ، والبيِّنةُ التي لا ثمرةَ لها باطلةٌ، وهذا بخلاف الخارجِ؛ فإنها تُفيد له تجديدَ مِلكٍ لم يكن عليه، تخرجُ مسألةُ التَّدبيرِ والاستيِلادِ؛ فإنَّها تُفيدُ حدوثَ التدبيرِ والاستيِلادِ، وهو مزيدُ أمرٍ تجدد، وكذا في أوَّليةِ المِلكِ في النتاجِ؛ فإنَّه مزيدُ أمرٍ تجدَّدَ.

وللجواب مسلكان:

أحدهما: أن ثمرةَ هذه البيِّنةِ دَفعُ البيِّنةِ الأولىٰ ومنعُها عن الإثباتِ،

والقدحُ فيها، ودفعُ البيِّنةِ المُوجِبَةِ للثبوتِ، ومنعُها من التَّغيير من أعظمِ الفوائدِ المستفادةِ، والمقاصدِ الظاهرةِ؛ فإنها مُكذِّبةٌ للبيِّنةِ السابقةِ، ومعارضةٌ، فلا يَغلبُ علىٰ الظنِّ صدقُ الأولىٰ وقد عارضَها مثلُها، وفي هذه الطريقةِ يُحكم بتهاتُرِ البيِّنتين، ولا يُقررُ المالُ في يدِ الداخلِ إلا بيمينٍ، فتكون فائدةُ البيِّنةِ دفعُ البيِّنةِ، وناهِيكَ به ثمرةً، أو يعبَّرُ عنه بأن البيِّنةِ شُرعت مُغيِّرَةً، وإنما تُغيِّرُ إذا سَلِمت عن معارضةِ مثلِها، وبيِّنةُ الخارجِ لم تَسلم عن معارضِة مثلِها، فيستحيلُ الحكمُ بها، ولسنا نَحكمُ ببيِّنةِ الدَّاخلِ، ولكن نَحكمُ بأنَّ الحُكمَ ببيِّنة الخارجِ التي لم تَسلم عن مثلِها تَحكُّمٌ ليس في معنىٰ حُكْمِ الشَّرعِ بيِّنةٌ سَلِمت عن مثلِها.

المسلكُ الثَّاني: أن لا نُحوج صاحبَ اليدِ إلىٰ اليمينِ، ونَحكم بالبينة، ونقول فائدتها إثباتُ الملك المُستحَقُّ زوالُه، فهو في معنىٰ الزائلِ؛ لأنَّ ما استُحقَّ زوالُه شرعًا، فهو زائلٌ، أو في معناه، الدليلُ عليه أنَّه لو صَبَرَ حتَّىٰ أُخرِجَ من يده، وسُلِّمَ إلىٰ المدعي، ثم جاء ببيِّنتهِ، فإن لم تُسمع فمحالٌ؛ لأنَّ مِلكَه زائلٌ، والبيِّنةُ مُفيدةٌ، فلِمَ لا تُسمع؟ وإن سُمعت فأيُّ فائدةٍ في أن تُزالَ يدُه، ثُم تُسمعُ بيِّنتُه، واليدُ مُستحقَّةُ الزَّوالِ، وكذا الحكمُ بيِّنةِ الخارجِ، فالحكمُ في المستقبلِ بالمِلكِ نتيجةُ البيِّنةِ، لا نتيجةَ اليدِ السابقةِ المُستحِقَّةِ إبطالهُا، فهو كما لو اشترىٰ زوجتَه، حلَّ له الوطءُ كما حلَّ قبلَه، ولكن بتجدُّدِ سببٍ وزوالِ سببٍ، لكنَّهما تلاحقا، فالنَّاظِرُ إلىٰ الظَّاهرِ نظَرَ استمرارَ الحلِّ ودوامَه، والبيِّنةُ تُعرفُ أنَّه تغيُّرٌ من حيث المعنىٰ، نفيٌ من حيثُ الصورةِ، ولذلك لا تُسمعُ الدَّعوىٰ، وتوجيهُ اليمينِ من

المدَّعِي بعد البيِّنةِ، وكنَّا نَسمعُ ما دامَ يُدلي بمجرَّدِ اليدِ، فهذا فائدتُه على هذه الطريقةِ، ثم ما ذكروه منقوضٌ بالمسائلِ المذكورةِ، وعذرُهم عن الاستيلادِ والتدبيرِ أنَّه أمرٌ جديدٌ تلبيسٌ؛ لأنَّه حاصِلٌ بمجرَّدِ دَعواه؛ فإنَّه إقرارٌ، فلم يتحجَّد بالبيِّنةِ ذلك بل البيِّنةُ لم تُفد إلَّا تقريرَ ما كان قبلَ البيِّنةِ وبعد الدَّعوى، والعذرُ عن أوَّليةِ المِلكِ في النتاجِ يبطلُ بما لو أسندَه إلى الأحياءِ والاقتِناصِ؛ فإنَّهم قالوا لا تُقدَّم، وقد أفادَ مزيدًا، وعند هذا لا يُغني قولُهم: إنَّ الإحياءَ يتكرَّرُ، فإنه يبطلُ بالشِّراء، ثم غرضُهم زيادةُ أمرٍ لتكونَ البيِّنةُ معوِّلةً على شيءٍ غيرِ ظاهرِ اليدِ، وهو حاصلٌ وإن تكرَّرَ، وهذا لا مَخرجَ منه.

❊ **فإن قيل:** قال رسول الله «**البيِّنةُ على المدَّعِي واليمينُ على مَنْ أَنْكَرَ**»(١) وما ذكرتموه تغييرٌ للقانون.

❁ **قلنا:** ليس المعنى به الحصرُ والإيجابُ، ولذلك المدَّعِي لو لم يُقم بينةً لا يَلزمه، ولكن معناه أنَّ المحتاجَ/ هو المدَّعِي، والمنكرُ يَكفيه [٣٩٧/أ] اليمينُ، وبالإجماع ها هنا لا تنفعه اليمينُ، فصار مُحتاجًا كالمدَّعِي، والدليلُ عليه قبولُ بيِّنته في النتاجِ والاستيلادِ والتدبيرِ، والله أعلم.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في السنن، أبواب الأحكام، باب: ما جاء في أن البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه، (١٣٤١)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقال: «في إسناد مقال»، وأخرجه البخاري، كتاب الرهان، باب: إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه، فالبينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه؛ (٢٥١٤)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب: اليمن على المدعى عليه، (١٧١١) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

❀ **مَسْأَلَةٌ: إذا تداعىٰ رجلان دارًا في يدِ ثالثٍ، وأقام كلُّ واحدٍ منهما بينةً، فيتهاتران[(١)] في أحدِ الأقوالِ[(٢)]؛ خلافًا له[(٣)].**

والمعتمدُ أن التشريكَ بينهما تكذيبٌ للبيِّنتين، والحُكمُ إنَّما يجوزُ بما يُعلم، ومَدرَكُ العِلم قولُ الشهودِ، ولو حَكَمنا لأحدِهما لكان ذلك تكذيبًا لإحدىٰ البيِّنتينِ، وإذا حَكَمنا بالقسمة كان ذلك تكذيبًا لهما جميعًا، فأشبه ما لو أُقيمت بينتان علىٰ نكاحِ امرأةٍ أو علىٰ أن كلَّ واحدٍ اشترىٰ من صاحبه، أو علىٰ

(١) أي: يتساقطان، فتسقط كلا البينتين؛ لأنهما متناقضان من حيث يستحيل أن يكون جميع الدار لكل واحد منهما في وقت واحد. ينظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي، للبغوي، ٣٢٣/٨.

وأما أصل الكلمة في اللغة، فهو من الهتر، ومعناه: السقط من الكلام والخطأ فيه. يقال: تهاتر القوم تهاترا: إذا ادعى كل واحد منهم على صاحبه باطلا. والمهاترة: القول الذي ينقض بعضه بعضا. كذا قاله غير واحدٍ من أهل اللغة، والمعنى الأخير هو المعنى الأقرب لمراد فقهاء الشافعية ـ خصوصًا ـ لهذه الكلمة في باب الدعاوى. ينظر: تهذيب اللغة، مادة (هتر)، ١٢٨/٦، لسان العرب، مادة (هتر)، ٢٥٠/٥.

(٢) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، ٩٤/١٩، والوسيط، ٤٢٩/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٦٣/١٣، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٥٤/١٢، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤٠٧/٤، وتحفة المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ٣٢٦/١٠، ومذهب الحنابلة أنه يقرع بين المدعين. ينظر: الفروع، لابن مفلح، ٢٥٨/١١، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١٩٩/١٢ وشرح منتهىٰ الإرادات، ٥٦١/٣.

(٣) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٤١/١٧، وتحفة الفقهاء، ١٨٩/٣، وبدائع الصنائع، ٢٣٧/٦، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٧١/٣، والاختيار لتعليل المختار، ١١٨/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٣١٣/٤، والبناية شرح الهداية، ٣٩٣/٩، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٢٧٣/٢، وهو مذهب المالكية. ينظر: الذخيرة، للقرافي، (٢٦/١١)، والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، ٢٥٨/٨، والفواكه الدواني، ٢٢٨/٢.



أنه أعتق بمكةَ وطلق ببغداد في وقت واحد، وهذا بخلاف ما لو شَهِد بيِّنته علىٰ أنه شريكٌ في الدارِ شفيع، وشهد الآخر كذلك للآخر، فإنَّ تصديقهما ممكن، ولذلك يجوز أن تشهد لهما بينة واحدة، وكذلك في الوصيين إلا أن يشهد كلُّ واحد أنه المُوصىٰ له آخِرًا، وأنَّه الشريك متفردًا لا غيره، فعند ذلك يتناقضان ويتساقطان.

❊ فإن قيل: كلُّ واحدٍ اقتضت له بيِّنتُه جميعَ المِلك وضاقَ المحلُّ؛ فقُسِم، وكما في الوصيتين وفي الشريكين في الشفعة، وفي الاشتراك في السبي والاقتناص، وسائرِ الأسباب المجتمعة.

۞ قلنا: البيِّنةُ مُظهِرةٌ لا مُوجِبةٌ، ومُخبرةٌ لا مُنشأةٌ، والحكم بموجبها ينبغي أن يكون بتصديقها لا بتكذيبها، وهذا تكذيب.

❊ فإن قيل: يحتمل أنَّ كلَّ واحدٍ يرىٰ المالكَ قد أوصىٰ له، وذلك لو تحقق لأوجب الشَّرِكةَ، فلينزل عليه، وهذا بخلاف الطلاق بكوفة والعتق بمكة، فإنَّ أحدَهما كذبٌ، مع العلم قطعًا، وبخلاف النكاح؛ فإنَّ المنكوحةَ لا تَقبل القسمةَ، وبخلاف ما لو اشترىٰ كلُّ واحدٍ من صاحِبه، فإنَّ كلَّ واحدٍ ناسخٌ للآخر.

والجواب: أنهما إذا شهدا علىٰ مِلكٍ مُستندٍ إلىٰ شراء أو إحياء أو ما يجري مُجراه، كيف يُنزَّلُ علىٰ صورة الوصيةِ، والخلافُ ليس مخصوصًا بالمِلك المطلق علىٰ أن ما ذكروه لم يخرج عن تكذيب الشهود إلا أنه تجهيلٌ مع التكذيبِ، وتمهيد عذرٍ بسبب الجهلِ، فحدُّ الكذب: الإخبارُ عن الشيءِ علىٰ خلافِ ما هو به، ومهما قال: الكلُّ له، وليس له إلا النصفُ فهو كاذبٌ



قطعًا، ولا تستعمل البيِّنةُ بطريق التكذيب، وإن كان مع العذر في الكذب، بل يُبنىٰ الأمرُ علىٰ الصِّدقِ، ثم عذرُهم عن كون الشِّراءِ ناسخًا باطلٌ؛ فإنه يحتمل أن يكونَ قد اشترىٰ كلُّ واحدٍ من صاحبه نصفه في تواريخ متكررة ولكن في التنزيل عليه تكذيبٌ، وتقدير زيادةٍ، فكذا فيما قدَّروه، وعذرُهم عن النكاحِ بأنَّه لا يقبل الشَّركةَ باطلٌ بالشهادة علىٰ النَّسبِ إلىٰ امرأتين، فإنَّهم جمعوا في القبول ورتبوا الأحكامَ بعضها علىٰ الشركة، وبعضَها علىٰ الإتمام، وللنكاح أيضًا أحكام؛ فهلَّا قضوا به، فدل أن ما ذكروه وجه له.

❊ فإن قيل: فإنهم يحذرون تكذيب الشهود، ونحن كذَّبنا كلَّ واحدٍ في النِّصف، ومهدَّنا عذرَه في الباقي بتقديرٍ محتمِلٍ، وأنتم كذبتموها/ [٣٩٧/ب] جميعًا في الكلِّ.

❁ قلنا: نحن لا نكذِّبُ، ولكن نمتنعُ عن الحكم إذ لم يظهر لنا مع التعارض أمرٌ، كما في بيِّنَتِي النكاحِ وغيرِه، أمَّا ها هنا فهو حكمٌ بالنصفِ بقولِ من نُسب إلىٰ الكذب في شهادةِ الكلِّ فلا وجه له.

❁ مَسْأَلَة: لا يلحق مولود برجلين ولا بإمرأتين[1]، وقال أبو حنيفة:

(١) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، ٥٥٣/٨، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٣/٨، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٥٠٣/٢، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٣١٣/١٥، وهو مذهب المالكية. ينظر: المدونة، ٥٥١/٢، والفروق، للقرافي، ١٠١/٤، وعند الحنابلة يجوز أن يثبت للأجلين ولا يجوز أن يثبت لأكثر من امرأة. ينظر: المستوعب، ١٣٠/٢، والمغني، ١٢٩/٦، والمبدع شرح المقنع، ٢٣١/٥.

يلحق بألفٍ من الرجال والنساء(١).

والمعتمد: أن الحكم بالمحال محالٌ، وهذا حكم بالمحال، فصار كالحكمِ ببنوَّةِ مَن هو أكبر سنًّا من المدَّعِي، وكما لو أتت بالولد لأقلِّ من ستة أشهرٍ، وكما لو قامت بيِّنتان علىٰ امرأة واحدة بنكاح زوجين، ونكاح زوجين لامرأة واحدة علىٰ التَّعاقُبِ ممكنٌ، وولادة امرأتين لمولود واحد غيرُ ممكنٍ، لا علىٰ الجمع ولا علىٰ التعاقب، أو نقيس علىٰ ما لو كان أحد المدعيين مكاتَبًا أو ذمِّيًا والآخر مسلمًا، أو حرًا، فإنهم لم يحكموا بالإلحاق، بل رجَّحوا، وأي معنىٰ للترجيح وكلٌّ واحد لو انفرد استحقَّ، وهذه الأسباب لا تؤثِّرُ في النَّسبِ، وقولُهم: إن الأصلَ في دار الإسلام الحريةُ والإسلامُ، فالبينة إذا وافقت الأصلَ عندهم تُردُّ كما في بينةِ الداخل، فلترد هاهنا، ثم ليحكم بالنسب مع الحكم بالحرية والإسلام للولد، فلا يبعد أن يكونَ ولدُ الرقيقِ حرًّا؛ إذا الحريةُ لا تتعدَّىٰ من الأب، ولا أن يكون ولدُ الكافر مسلمًا؛ إذ يُحكم بإسلام الولد بإسلام الأم أيضًا، فالتعليل بالاستحالة التي ذكرناها أولىٰ، فإن قال أبو يوسف ومحمد: سلَّمنا الاستحالةَ في امرأتين، ولا نُسلِّمُ في رجلين؛ إذ قد يتخلق من مائين.

❁ قلنا: هو محالٌ باتفاقِ أهل الصَّنعةِ، ويدل عليه من حكم الشرع أن

---

(١) ينظر: المبسوط، للشيباني، ١٢٣/٤، والمبسوط، للسرخسي، ١٢٨/١٧، وبدائع الصنائع، ٢٥٢/٦، وتبيين الحقائق، ٢٩٨/٣، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ١٢٩/٢، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٧٠٣/١، وتحقيق مذهب الحنفية أن الولد يثبت لخمسة رجال عند الإمام، ولا يتعدىٰ رجلين عند محمد، ويجوز أن يثبت لثلاثة عند أبي يوسف، أم ثبوته لامرأتين فلم فجوزه أبو حنيفة ولم يجوزه صاحباه.



من استلحق أحدَ التَّوأمين لزمه الثاني ؛ لأنَّ فَمَ الرَّحِم ينسد بالعلوق ، فلا يقبل ماءً آخرَ ، وإذا نفي أحدَ التَّوأَمين باللعان لا ينتفي ما لم ينتف الآخر ، وذلك نصٌّ فيما ذكرناه ، فإن زعموا أنه يُتصور تعدُّدُ الفراش ، وقد أقيم مقام الماء.

❁ **قلنا:** فلِمَ لم يجوِّز أبو يوسف الإلحاق بثلاثةٍ ، ولا محمدٌ بأربعةٍ ، واقتصروا علىٰ اثنين وثلاثة ، وتعدد الفراش بتعدد الوطء بالشبهة لا ينحصر في اثنين وثلاثة ، ثم هو باطلٌ لأنَّا نُقيم الفراشَ مقام شرط الإمكان ، ولذلك لو أتىٰ لأقل من ستة أشهر بولد لم يلحق مع حصول الفراش بالوطئ ، ولكن لعدم الإمكان ، وهاهنا لا إمكان.

❊ **فإن قيل** ذَبًّا عن أبي حنيفةَ: المحالُ النسبُ من الجماعة ، ونحن لانُلحقُ بهم حقيقةً ، ولكن نثبت أحكام النسب مؤاخذة لكلٍ واحد بإقرارهم ، وعن هذا قلنا: إذا مات أحد الأبوين فالولد للباقي لا يرث أولاد الميت بالأخوَّةِ ، ولا يرثونه ؛ لأنه مؤاخذة ، فاختص بحياته ، وهذا بخلاف نكاح زوجين ؛ فإنه غير متصور في نفسه ، ومقصوده مِلك الوطء ، والاشتراك والازدحام فيه غير ممكن ، وباقي الأحكام تابعة ، وهو المقصود ، أما ها هنا المقصود هو الأحكام لا محضُ النسبة.

❁ **قلنا:** إنه يعتق علىٰ كل واحد ، وتجب النفقةُ عليهما بالشركة ، ويجري الإرثُ بالشركة ، فما يمكن اتمامه تُمِّمَ ، وما لا يمكن يوزَّع بالتشريك/ [٣٩٨/أ] كتزاحم البينتين في المسألة السابقة.

والجواب: أن أحكام النسب تابعة للنسب، كما أن أحكام النكاح تابعة للنكاح، والفرقُ تحكُّمٌ محضٌ؛ فإن التشريك في مال النفقة والإرث من الجانبين في النكاح ممكنٌ، وكذلك تحريم الربيب والربيبة وسائر قضايا النكاح.

الجواب الآخر: أن إثبات الحكم مفضٍ إلىٰ التناقضِ؛ فإنَّه إذا مات أحدُهما وَرِثه الابن، فإذا مات الابنُ أخذ الباقي من الأبوين ذلك المالَ بعينه، وموجب دعواه كونه محرَّمًا عليه، فيؤدي إلىٰ التناقض في حقِّه، وكذلك توريث الابن من الأبوين إبطالٌ للدعويين وإن جرَتْ بيِّنةٌ فتكذيب للبينتين، ومؤدِّي إلىٰ المحال المعلوم بطلانُه في حقِّ شخصٍ واحدٍ؛ فهو كاستلحاق الأكبر، فإنه لا يثبت الأحكام.

الآخر: أنَّه لو كان بطريق المؤاخذة؛ لثبت فيما عليه لا فيما له؛ إذ ليس للإنسان أن يقرَّ لنفسه، ومجرد الاستلحاق مثبتٌ لأحكام النسب له وعليه، فليس ذلك إلا لكون الأحكام تابعًا، والنسب مقصودًا.

الآخر: أنَّه إذا أوصىٰ لأولاد بني خالد وبني بكر وأحد الأبوين خالدٌ، والآخر بكرٌ، فهذا إن دخل في استحقاق الجميع فهو متناقض، وإن لم يدخل في الاستلحاق، وإثبات الوصية ممكنةٌ إن كانت الأحكام هي المقصودة وليست تابعة للنسب.

الآخر: أنَّه إذا مات أحدهما لمَ كان للباقي ولم يرث من أولاد الميت؟ فإن كان ذلك للمؤاخذة فينبغي أن يرعىٰ جانب الابن وهو باقي؛ فليرث من أخوته، وإن جاز أن ينقطع نسبه بموته فلينقطع بموت الباقي، وهو الأب

الثاني، حتىٰ يبقىٰ بعد موتهما منقطع النسب، فلا يرث أيضًا من أولاد الباقي كما لا يرث من أولاد الأول، وهو اعتراف بالاستحالة كما ادَّعيناه.

الآخر: أنَّ هذا باطل بما لو كان أحدهما مسلمًا أو حرًّا، والآخر بخلافه، فإن النسب إذا لم يكن مقصودًا وكانت الأحكام هي المقصودة فلا رجحان في الأحكام لأحدهما علىٰ الآخر؛ بدليل سائر أحكام الأملاك، وعلىٰ الجملة: الاعتراض علىٰ هذا الجنس أكثرُ من أن يُحصىٰ، وما ذكرناه كافٍ فيه.

* **فإن قيل**: فالحكم بالعرض علىٰ القائِف أبعدُ من كلِّ ما ذكرناه، فما الدليل عليه؟

* **قلنا**: القائف عدلٌ في نفسه، وقد أخبر عمَّا علمه أو ظنَّه بعلامة مُعرِّفةٍ أو مُغلِّبةٍ علىٰ الظنِّ، وجاز له الإخبار به، فوجب قبولُ خبره، فإنَّا نحكم بقول الشهود في الأملاك كأنهم يخبرون عن ظنٍّ لهم حصل بظاهر اليد مع احتمال الخطأ، فهذا يخبر عن علم حصل له بالشبه الخَلقي، والشَّبهُ علاقةٌ ظاهرةٌ لا سبيلَ إلىٰ إنكارِه.

* **فإن قيل**: إنَّ بعض الظن إثمٌ، وعلىٰ الجملة: فالظنُّ جهل؛ ولذلك لا يعوَّل علىٰ ظن يحصل من قول عدلٍ واحدٍ ولا من قول جماعةٍ من العبيد والصبيان؛ لأن درجات الظنون مختلفة، فتقديرُه إلىٰ الشرع، فإذا لم يرد من الشرع دليلٌ علىٰ أن جنسًا من الظن متَّبعٌ، كيف يجوز التعويل عليه؟

* **قلنا**: إذا بان أن هذا مفيد نوعًا من الظن، كسماع الأخبار والشهادات

وتقويم المتلفات، فندل علىٰ أنه مدلول من جهة الشرع، كونه طريقًا ومعتمدًا، وذلك ما روي أنه ﷺ/ مرَّ بأسامةَ وزيدٍ، وقد بدَتْ أقدامُهما من [٣٩٨/ب] قَطِيفة، فقال مُجَزِّزٌ المُدلجِيُّ ـ وهو من القافة ـ والله إن هذه الأقدام لبعضُها مِن بعضٍ، فسُرَّ به رسول الله، ودخل علىٰ عائشةَ وأساريرُ وجهِه تتهلَّل، وحكىٰ لها الواقعةَ مُعتدًّا بها[1]، ولا يُسرُّ رسول الله بباطلٍ؛ لا سيما وفتحُ بابِه يؤدِّي إلىٰ التعرُّض لدفع الأنساب الشرعية بالفراش وغيره، فلو كان باطلًا لأنكر، أو لم يَحكِه في معرض الاستبشار.

❊ فإن قيل: الكفار طعنوا في نسبه، فكان ذلك قولًا مُوافقًا للشرع مناقضًا لقول الكفار، فسُرَّ به لظهور تناقضِ قولِهم المنافي للشرع، وإلا فنسبُ أسامةَ كان ثابتًا بالفراش لا بالشَّبه.

❂ قلنا: منصبُ رسولِ الله أعلىٰ من أن يشتغلَ بالشماتة بتكذيب بعضِ الكفار بعضًا بباطل، ويُظهر آثارَ السرور عليه إن كان مخالفًا لشرعه، فكان أهمَّ الأمورِ الموظَّفَة عليه تقريرُ الشرعِ، وكان يعلم أن جميع حركاته وسكناته منقولةٌ، وأنه قدوةٌ يُتَّبعُ حركاتُه وتنقل عائشةُ ؓ ذلك، فكان الإنكار لبيان كونه باطلًا أولىٰ، أفتُرىٰ أن رسول الله ﷺ لو كان يتوقع مطرًا لصلاح مزارع المسلمين وانقطاع الحرث عنهم فقال كافر: أُبشركُ غدًا بالمطر لكون القمر في برج الأسد علىٰ تثليث الزهرة، وأن الأسد لبرج ممطر عند المنجمين، أكان يُسرُّ ويُظهر الرضىٰ عليه، أم ينكر؟! مع أن مِن

(١) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب: صفة النبي ﷺ، (٣٥٥٥)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب: العمل بإلحاق القائف الولد، (١٤٥٩).



شرعه تكذيبَ المنجمين، وعندهم أن القائف مُهوِّسٌ متفرِّسٌ جاهلٌ لا تعويلَ علىٰ قوله، فلا يظنُّ برسوله أن يغفل عن تمهيد الشرع، ويتبجح بما هو مستغنٍ عنه من تكذيب الكفار في نسبٍ ثابت بالشرع.

❊ فإن قيل: فإن كان هذه شهادة، فليعتبر العدد ولفظ الشهادة، وإن كان حكمًا، فليعتبر شرائط القضاة.

❁ قلنا: طريقه طريقُ الخبر، فيشترط فيه عدالة المخبرين، وفيه مشابِه الحكمَ والفتوىٰ؛ لأنه يعتبر كونه عالمًا بذلك الجنس، وعلىٰ الجملة: فإلحاقه بالفتوىٰ أو الأخبار أو الحكم أو الشهادة طلبُ نظير، ولا حاجة إلىٰ طلب النظير، فهو أصلٌ برأسه، ومعناه مفهوم، فليشبّه بالأصل الذي هو أقرب إليه.

❊ فإن قيل: فلمَ اختص هذا ببني مدلج؟

❁ قلنا: قد قيل إن هذا الحكم مخصوصٌ بهم، فإن ثبت المشاركة في العلم، فالصحيح أن يثبت الاشتراك في الحكم، وقد اختلفوا في اشتراط العدد أخذًا من أنَّه شهادة، أو حكم، ولا يصح من عبد ولا امرأة؛ لأنه ليس من قبيل الرواية المحضة؛ إذ يفتقر فيه إلىٰ علم واجتهاد، نعم لا يشترطُ لفظُ الشهادةِ كما في المقوِّم والخارِص؛ لأنَّ فيه نوعُ اجتهادٍ.

❊ فإن قيل: روي أن شريحًا كتب إلىٰ عمرَ في ولدٍ تنازعه رجلان، فقال: «هو ابنهما، يرثهما ويرثانه، وهو للباقي منهما»[1] ....

---

(١) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار، ١٤/٣٦٩ عن الحسن، عن عمر في رجلين وطئا=

ومثلُه عن عليٍّ[1]، واشتهر ذلك ولم يخالفْهما أحدٌ فيه.

۞ قلنا: وروي عن عليٍّ، وابن مسعود، وابن عمرَ، وأبي موسىٰ العملُ بقول القائف[2]، وأمَّا ما نقلوه عن عمرَ، فلم يصح، بل الذي صحَّ أنَّه دعا بأربعة من القافة في مولود تنازعه اثنان، فأمرهما/ فوضعا أقدامهما في التراب، ثم وضع قدم الصبي في التراب، ثم نظر القائف وقال: هو منهما، [٣٩٩/أ]

= جارية في طهر واحد، فجاءت بغلام، فارتفعا إلىٰ عمر فدعا لهما ثلاثة من القافة، فاجتمعوا علىٰ أنه آخذ الشبه منهما جميعا، وكان عمر قائفا، فقال له: قد «كانت الكلبة ينزو عليها الكلب الأسود والأصفر والأنمر، فتؤدي إلىٰ كل كلب شبهه، ولم أكن أرىٰ هذا في الناس حتىٰ رأيت هذا»، فجعله عمر لهما يرثانه ويرثهما، وهو للباقي منهما. والحديث منقطع. ينظر: نصب الراية، ٢٩١/٣.

(١) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، ١٦٤/٤، عن سماك، عن مولىٰ لبني مخزومة قال: وقع رجلان علىٰ جارية في طهر واحد، فعلقت الجارية، فلم يدر من أيهما هو. فأتيا عمر يختصمان في الولد فقال عمر: ما أدري كيف أقضي في هذا؟ فأتيا عليا، فقال: «هو بينكما، يرثكما وترثانه، وهو للباقي منكما». قال البيهقي: «وأما الذي روي فيه عن علي، أنه جعل الولد بينهما وهو للباقي منهما، فإنما رواه سماك، عن مجهول لم يسمه عن علي». ينظر: معرفة السنن والآثار، ٣٧٠/١٤، ونصب الراية، ٣٧٠/١٤.

(٢) أخرجه أحمد في المسند، (١٩٣٢٩)، وابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب: القضاء بالقرعة، (٢٣٤٨)، وأبو داود في السنن، كتاب الطلاق، باب: من قال بالقرعة إذا تنازعوا في الولد، والنسائي في السنن الكبرىٰ كتاب الطلاق، باب: القرعة إذا تنازعوا في الولد وذكر الاختلاف علىٰ الشعبي في حديث زيد بن أرقم فيه، (٥٦٥٢) من حديث زيد بن أرقم، قال: أتي علي بثلاثة، وهو باليمن، وقعوا علىٰ امرأة في طهر واحد، فسأل اثنين: أتقران لهذا بالولد؟ قالا: لا، ثم سأل اثنين: أتقران لهذا بالولد؟ قالا: لا، فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذي صارت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثي الدية، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فضحك حتىٰ بدت نواجذه. وقد اختلف في رفعه، وهو صحيح. ينظر: المحرر، لابن عبد الهادي، ص٥٨٢.

فعلم عمر رضي الله عنه أنهما قالا عن غير علم، فعلاهما بالدِرَّة، وقال: «قد علمتُ أن الكلبة تلقح من الكلاب، وما علمتُ ذلك في النساء»، وحكم باستحالةِ الانخلاق من مائين، ثم قال للغلام: «والِ أيَّهما شئتَ»[1]، ونحن كذلك نقول: إذ بلغ الغلامُ فإنَّا نأمره بأن يراجع طَبْعَه، فإن وجد في نفسه حركةً جِبلِّية إلىٰ أحدهما ألحقناه به، والله أعلم.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: القضاء بإلحاق الولد بأبيه، (٢٧٣٨)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الدعوىٰ والبينات، باب: القافة ودعوىٰ الولد، (٢١٧٩٤).



مسائل الشهادات

❊ **مَسْأَلَة: شهادة القابِلةِ وحدها لا تقبل على الولادة**[١]، خلافًا له[٢].

والمعتمدُ: أن هذه ولادةٌ مجحودةٌ مؤدّاة في مجلس القضاة، فلا تثبت بقول واحدة؛ قياسًا على الولادة المدَّعاة بعد زوال الفراش وانتفاء أثر الحمل، والتحقيقُ الدَّافعُ للمطالبة: أن العمومات الواردة في العدد لم تفرق بين شهادة وشهادة، والنزاع راجع إلى اشتراط العدد، هذا إن لم يُعقل معنى العدد، وإن عُقل، فالمعنى أيضًا لا يفرق؛ إذا المقصود من العدد الاستظهار في تحصيل البيان والثقة؛ فلا يوازي قولُ الواحد العددَ، وهو الذي نبَّه عليه تعالى، إذ قال: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[٣]

❊ **فإن قيل:** اعتبار هذه الشهادة بسائرها باطلٌ، بل هي أصلٌ بنفسها؛

---

(١) ينظر: الأم، ٦١٤/٧، والحاوي الكبير، ٨/١٧، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٥٩٨/١٨، والوسيط، ٣٦٧/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٣٦/١٣، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٣٠٤/١٥، وهو مذهب المالكية. ينظر: الذخيرة، ٢٥٦/١٠، والفروق، للقرافي، ٩٦/٤.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٤٣/١٦، وبدائع الصنائع، ٢٧٨/٦، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٧٨/٣، والاختيار لتعليل المختار، ١٣٨/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٤٣/٣، والبناية شرح الهداية، ١٠٩/٩، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣٥٨/٤، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، ٤٧٧/١، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ١٣٦/١٠، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي، ٣٩٣/٣، وشرح منتهى الإرادات، ٦٠٢/٣.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية (٢٨٢).

ولذلك لم يُعتبر فيها الذكورة، وتثبت بشهادة النسوة المنفردات، والعمومات الموجبة للذكورة لم توجب الفرقَ، ولا المعنىٰ المعقول به، وهو كمال عقل الذكور، واستقلالهم بحفظ الأمور، وأداء الشهادات علىٰ وجوهها.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنَّا لم نَعتبر هذا بسائر الشهادات، بل اعتبرنا ولادةً بولادةٍ بعد انقطاع الفراش، والذكورة مُستغنًىٰ عنها في الموضعين، ولا فرقَ إلا دِلالةُ الفراشِ علىٰ الولد، ولا يجوز أن تُغيِّرَ مقاديرُ الشهادات بالقرائن، ولو كان الفراش دليلًا ظاهرًا لاستقلَّ، ولأغناها عن الشهادة علىٰ الولادة كما أغنىٰ اليدُ صاحبَ اليد عن الشهادة علىٰ المِلك لما دلَّت علىٰ الملك.

الثاني: أنا لا نبالي وإن اعتبرناه بسائر الشهادات؛ بل العمومات والأقيسة مُطَّردةٌ ما أمكن طَرده، فإن منع الإجماع من طردها في الذكورة، ولم نعقل معناها، لم يجز أن يستدل بها علىٰ ترك غيرها من الشرائط، كما لم يستدل به علىٰ ترك خصائص الشهادة من الحرية ولفظ الشهادة وتقدم الدعوىٰ ومجلس القضاء وسماع القاضي في محل ولايته.

❊ فإن قيل: ما أمكن تعليله وجب تعليله، وعلَّةُ إسقاط الذكورة إلحاقُ الولادة، والشهادة عليها بالروايات لتعلقها بأمر محسوس، وهذا أيضًا يوجب سقوط العدد.

❁ قلنا: فليوجب سقوط الحرية وتقدم الدعوىٰ ومجلس القضاء، وكذلك في الولادة بعد زوال الفراش، وكذلك في القتل والإتلاف وسائر

الأفعال المحسوسة، وأكثرها محسوسات، ثم لم تلحق بالروايات.

❊ **فإن قيل:** نعلِّلُ بعلة أخرىٰ، وهي أن إسقاط الذكورة تخفيفٌ بسبب الحاجة، فإن النظر إلىٰ الفرج محذور، والولادة به تعرف، ونظر النساء أخفُّ وكذلك/ نظر الواحدة أخفُّ. [٣٩٩/ب]

◈ **قلنا:** هذا التعليل باطلٌ، فإن صح، فالأخف أن نقبل مجرَّدَ قولِها، فإن زعموا أن التخفيف لا يُسقط الشهادة، فليقبل قول أمها وابنتها، فإن نظر المحرم أخف، فإن زعموا أن شهادة الأم والبنت في الشرع كلا شهادة.

◈ **قلنا:** وشهادة المرأة الواحدة كلا شهادة في جميع مسائل الشرع، فالتخفيف لا يعارض نصاب الشهادة بالتقدير، علىٰ أن ما ذكروه باطلٌ بالولادة بعد زوال الفراش، وغير مستقيم علىٰ أصلهم؛ فقد قال أبو حنيفة: شهادة المرأتين أحوط، وشهادة رجل وامرأتين أوثق وأولىٰ، والشرط الواجب من الذكورة إنما يترك لمحذور محظور في نفسه، ولو كان ها هنا محذور لكان تركه واجبًا، ولما كان حضور الزيادة أوثق وأحوط، كيف ولا محذور؟! إذ تُعرف الولادة بمجرد الحضور من غير حاجة إلىٰ النظر إلىٰ الفرج، والقابلةُ أيضًا بنفسها لا تنظر إلىٰ الفرج، ولا سائرُ النساء الحاضرات، ويحصل لهنَّ العلم الضروري بحصول الولادة، إلا أن يراد بما ذكروه أن العادة غيرُ جارية بإحضار الرجال، ففيه تغليظ وتكليف شَطَط، وهو حق في نفسه، ولكنهم لا ينتفعون به، فإن حضور جمع النساء معتاد لا تكليف فيه.

❊ **فإن قيل:** أن لم يقُم المُتَلقَّىٰ من سقوط الذكورة بطريق التعليل،

فنتلقَّاه بطريق الدلالة؛ ووجهه: أن في إسقاط الذكورة إسقاطُ العدد، فإنكم إن قبلتم قولَ رجل واحد في الولادة، فقد وافقتم علىٰ سقوط العدد، وإن قلتم لا يقبل قول رجل واحد؛ فندل عليه ونقول: نقبل قولَ أربع من النساء، فليقبل قول رجل واحد؛ لأن أربعًا من النساء بل ألفًا من النساء لا يبلغن مبلغ رجل واحد، بل يَنقُصن عنه في الحدود، وكلِّ ما ليس بمال، ولا يؤول إلىٰ مال عندكم، وإنما يبلغن مبلغ الرجل الواحد في أحد شطري شهادة الأموال، أما في غير الأموال فألفٌ من النساء دون رجلٍ واحدٍ، والولادةُ ليست من الأموال؛ فإنها ليست بمال ولا تؤول إلىٰ مال، فقولُ النساء وإن كثرن فيه دون قول رجلٍ واحدٍ، فليقبل قولُ رجل واحد، فإنه خيرٌ من ألف امرأة؛ ولهذا المعنىٰ لو أقام في النكاح عندكم رجلًا وألفَ امرأة، لا يقبل، ولو أبدل بألف امرأة رجلًا واحدًا قُبل، فإذا ألزم قبول قول رجل واحد، ثبت به سقوطُ العدد؛ فنستدل إذًا في مسألتنا بسقوط العدد، لا بسقوط الذكورة.

۞ قلنا: قولكم: إذا قُبل شهادة النساء، فالرجلُ الواحد خيرٌ منهنَّ؛ يبطل بالولادة بعد زوال الفراش، ثم التحقيق فيه: أن الشرع قصد الاستظهارَ بالعددِ، وبعقلِ الذكورةِ في الشهادة، ثم عند فَوات الاستظهار بعقل الذكورة في أحد شطري الشهادة، جُبرَ ذلك بالاستظهار بمزيد العدد في النساء، فإن تعذَّر أحدُ الاستظهارين، لم يجب تركُ الآخر.

وقولهم: الرجل الواحد خير من ألف امرأة في جميع الشهادات.

۞ قلنا: نعم، ولكن إذا كان مع رجل آخر؛ حتىٰ يبقىٰ استظهارُ العدد،



أما إذا بقي منفردًا، وفات استظهار العدد، فمن أين لهم أنه يترك الاستظهار الممكن بعدد/ الجنس الممكن؟! فيشترط أن ينضاف إلىٰ الرجل الواحد [٤٠٠/ ٢] امرأتان لا محالة، أما الاكتفاء بقول واحدٍ فخارج من كلِّ حساب.

وقولهم: أن ألفًا من النسوة لا يَقمن مقامَ رجل واحد في بعض المواضع؛ فذاك مُسلَّمٌ حيث لا مَدخل للنساء في الشهادة، وسقوط أثر عددهن حيث لا مدخل لهنّ لا يدلُّ علىٰ سقوط أثر العدد حيث لهن مدخل، بدليل الشطر الثاني من شهادة الأموال؛ فإنه لم يُكتفَ بامرأة واحدة، وروعي العدد، وإن لم يكن لعددهن أثرٌ في العقوبات وفي الشطر الآخر، فكذلك هذا(١).

❊ **فإن قيل**: اعتبار العدد غيرُ ممكن؛ لأن المقادير متساويةٌ، وليس بعضُها أولىٰ من بعضٍ، وتعيين بعض المقادير إنما يجوز بنص أو قياس، ولا نصَّ في التقدير بالأربعة، يبقىٰ القياس، والقياس يستدعي أصلًا، والأصل إما الحدود وإما الأموال، أما الحدود فألف امرأة فيها لا تقوم مقام رجل واحد، فلا أثر لعددهن فيها، وأما في الأموال فلا تقوم أربع من النساء مقام رجلين، فلم يمكن أن يجعل الرجلان أصلًا، ويقاس بهما أربع من النساء، نعم يقوم امرأتان مقام رجلٍ، بشرط أن يكون معهما ذكرٌ، فأما إذا عُدم الذكر، فمتىٰ رُئي إقامةُ أربعة من النساء مقام رجلين، حتىٰ تكون المقاسة بالتعديل بالرجلين المتفق عليها؟! فيطلب التعديل والمقايسة بالمتفق عليه، وهو رجلان، أو رجل وامرأتان، كيف والولادة مما لا يقوم في مثلها امرأتان مقام رجل واحد عند الشافعي؟ فإنها ليست من الأموال،

---

(١) كتب قبالته في الأصل: «بلغ العرض بالأصل والحمد لله».



فبطل التعديل بمقدَّر الشرع وبطل دعوىٰ ابتداء التقدير، وشرط العدد تقدير، ولا سبيل إليه بغير مُستَنَد.

❁ **قلنا:** حاصله أن الاكتفاء بقول أربع من النساء لم يعهد، فنقول وما اكتفي بقول امرأة واحدة فإذا استبهم الأمر وتعارض، فانضمام ثلاثة إلىٰ تلك الواحدة التي اكتفوا بها لا يزيد ضررًا، ويترجَّح علىٰ الاكتفاء بالواحدة؛ من حيث إنه يلاحظ ضربًا من قياس الشرع في بناء أصل الشهادات علىٰ رجلين، ثم تعديل امرأتين برجل واحد في محل الحاجة، وهو الأموال، وهاهنا عظمت الحاجة، فيسلك بالشطرين مسلك أحد الشطرين في الأموال التي يكثر التعامل عليها، فتعم الحاجة فيها، وهاهنا اقتضت الحاجة الاكتفاء بالنساء، فهذا ملتفِتٌ علىٰ نوع قياس، فهو أولىٰ من الاكتفاء بالواحدة.

❊ **فإن قيل:** لا بل ما ذكرناه أولىٰ، لأن شرطَ عددٍ مقدَّرٍ ـ ولا تقدير من جهة لاشرع ـ لا وجه له، والاكتفاء بقولِ واحدٍ معهودٌ في الروايات.

❁ **قلنا:** لا، بل وما ذكرناه معهودٌ في الولادة بعد زوال الفراش، وأما الروايات فمضاهات الشهادة لها لا يفيد ترجيحًا، إلا أن تُلحق بالروايات، فلا يعتبر فيه لفظ الشهادة والحرية ومجلس القضاء، وذلك لا سبيلَ إليه.

❊ **فإن قيل:** فإذا تعذر تقديرُ عددٍ كما ذكرناه، وتعذر الاكتفاء بواحدة مع التقرير علىٰ قضية الشهادات كما ذكرتموه، فيتعين أن نقول ألحقَه الشَّرعُ بالروايات، وقطعه عن الشهادات، وعند هذا ارتكب بعضُ أصحابهم وقال: لا يشترط الحرية ولفظ الشهادة ومجلس القضاء، وهذا خروج عن الإجماع، وشقٌّ للعصا؛ فالأمة مُجمعَةٌ/ علىٰ تخصيص إثبات الولادة المدَّعاة بمجلس [٤٠٠/ب]



القضاء علىٰ صيغة الشهادة، وأقرب أمر يلزمهم عليه أن يُلحقوا الولادة بعد زوال الفراش بها، فإنها في معناه، فإن كان ما تخيَّلوه من الفرق في زوال دلالة الفراش يمنع الإلحاقَ، فالفرق بين ترك الذكورة مع عموم الحاجة إليه وبين ترك شرط الحرية ولفظ الشهادة ومجلس القضاء أظهر، فكيف يُلحَق بالرواية في هذه القضايا مع ظهور الفرق؟!

❊ فإن قيل: الدليل علىٰ ترجيح جانبنا مذهبُ عليٍّ؛ فإنَّه أجاز شهادةَ القابِلة وحدها[(١)]، وهذا من مذهبه يدل علىٰ أنه عرف من الشرع أنَّه سلك به مسلكَ الروايات، إما مطلقًا، وإما في قضيتي العدد والذكورة، وإذا وقع الكلام في مثل هذه المقادير التي لا تفهم إلا بالتوقيفات، كان مذهبُ الصحابيِّ قويًّا.

❁ قلنا: قال الشافعي: لو صحَّ مذهب عليٍّ لقلنا به إن شاء الله، ولكن رواه جابر الجُعفيُّ، وهو مطعون فيه[(٢)]، قال سفيان بن عُيينة: سمعتُ منه كلامًا فنَفرتُ من الموضع خِيفة أن يقع السقف من شؤومه[(٣)]، وأصحابنا:

(١) أخرجه ابن المنذر في الأوسط، عن جابر الجعفي، عن عبد الله بن نجي، عن عليٍّ ٧/٣٢٩، وأخرج الطبراني في المعجم الأوسط، (٥٩٦)، والسنن، للدارقطني، كتاب الأحباس، (٤٥٥٦)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الشهادات، باب: ما جاء في عددهن، (٢١٠٤٧) مد بن عبد الملك الواسطي، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن حذيفة، أن النبي ﷺ «أجاز شهادة القابلة». قال الدارقطني: «محمد بن عبد الملك لم يسمعه من الأعمش بينهما رجل مجهول»، والحديث باطل لا يصح. ينظر: تنقيح التحقيق، ٢/٣٢٧، ونصب الراية، ٤/٨٠.

(٢) ينظر: السنن الكبرىٰ، للبيهقي، ١٠/١٥١.

(٣) ينظر: الكامل في الضعفاء، لابن عدي، ٢/٣٣٠، وميزان الاعتدال، ١/٣٨١.

تكلموا عليه، بأن قول الصحابي لا حجة فيه، وما ذكره الشافعي أولىٰ بالاعتصام بعدما انتهت المسألة إلىٰ الحدِّ الذي أنهيناها. والله أعلم.

❁ مَسْألَة: المحدود في القذف إذا تاب قُبلت شهادته[1] خلافًا له[2].

ومعتمدهم الآية، وطريقنا الكلام عليها، ولكن لنا في المسألة مسلكان نستغني فيهما عن الكلام علىٰ الآية، وينقلب عليهما إشكالُ الآيةِ، ويضطَّرون إلىٰ الاعتراف بما هو معنىٰ الآية عندنا، فأتيناهم من هذا الطريق أولىٰ.

المسلك الأول: هو أنَّا توافقنا علىٰ أن القاذفَ إذا تاب قبل إقامة الحد قُبلت شهادتُه، وما بعد الحدِّ كما قَبله إذا لم يتجدد، إلا طهرة تمت بها التوبة، والحدود كفارات، فمهما قُبلت شهادتُه بالتوبة قبل الحد، فبأن تقبل بعد الحدِّ أولىٰ، وتمام الكشف عن تحقيقه: أن ردَّ الشهادة إما أن يكون موجَب الحد، أو موجَب القذف بغير واسطة، أو موجب القذف بواسطة التفسيق، كما أنَّه موجَب سائر الجرائم بواسطة التفسيق، فإن كان موجَب

(١) ينظر: الأم، ٨/٦٤، والمهذب، للشيرازي، ٣/٤٤٨، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٨/٣٦٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٣/٣١٧، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ٤/٢٤٦، والفروق، للقرافي، ٤/١١٠، والمغني، ١٠/١٧٩، وشرح منتهىٰ الإرادات، ١١/٤٣٨.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٦/١٢٥، والهداية شرح بداية المبتدي، ٣/١٢٢، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٢/٥٧٩، وتبيين الحقئق شرح كنز الدقائق، ٤/٢١٨، والبناية شرح الهداية، ٩/١٣٧، وفتح القدير، لابن الهمام، ٧/٤٠٠، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٢/١٩٦.

الحدِّ فهو محال؛ لأنه لا يصلح ولا يناسب، والآية لا تدل علىٰ كونه موجَب الحدِّ، بل تدل علىٰ كونه مع الحدِّ موجَب القذف، فتعين إحالته علىٰ القذف، ثم فيه طريقان: أحدهما: أن نجعل القذف موجبًا له بواسطة التفسيق كسائر الجنايات، فهذا يوجب التسوية بين ما بعد الحد وما قبله، والحكم في كل الأحوال عود الشهادة مهما زال التفسيق بالتوبة، وإن كان موجَب القذف بغير واسطة التفسيق بل عقوبةً عليه كالجلد، إما قرينة له أو تتمة، فهذا يوجب أن لا يَسقط بالتوبة قبل الحدِّ، كما لا يسقط الحد بالتوبة قبل ردِّ الشهادة، فإنهما موجبان لجناية واحدة لا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر، فمن أين يكون أحدُهما علىٰ التعيين شرطًا في الآخر؟ أو لا يكون/ [١/٤٠١] الاشتراط علىٰ العكس؟ وهلَّا كان كالتَّغْريب مع الجلد، والصَّلْب مع القتل، وقطع الرجل مع قطع اليد في قُطَّاع الطريق، فلا حرج في شيء منها قدُّم أم أخُّر، ولم يكن تقديم البعض شرطًا للبعض، بل ردُّ الشهادة بزعمهم أحرىٰ بالتقديم؛ لأنه عقوبة حُكميَّة علىٰ اللسان، وهو إيذاءٌ من حيث المعنىٰ في معارضة إيذائه المقذوف بلسانه من حيث المعنىٰ، لا من حيث الصورة؛ فهو أخصُّ بالقذف من الجلد الذي هو إيلام للجسم، والقذف لا يُؤلم الجسمَ، بل يُؤلم القلبَ كردِّ الشهادةِ، بل ردُّ الشهادة تكذيبٌ، وجبرُ ما أنثلم من عرض المقذوف موقوفٌ علىٰ تكذيبه، وهو أبلغ في المقصود من إيلام بدنه، بل إيلامُ بدنه قُصد به إشاعة تكذيبه، فنفس التكذيب أولىٰ بأن يُقدَّم، فعلىٰ مثل هذا يعوِّلون في جَعْل الردِّ عقوبة علىٰ القذف، فلمَ يوقف علىٰ الحدِّ؟ وكذلك إن أخذوا من ظاهر الآية، فرد شهادة القاذف أبدًا ظاهر الآية، والزمان الذي قبل الحدّ داخل تحت التأبيد، فلمَ لم يحكم برد



شهادته وإن تاب قبل الحدِّ، كما حكموا به قبل التوبة؟!

❊ **فإن قيل**: القاذف بمجرَّدِ قذفِه لا تردُّ شهادته، لأن خبره مردَّدٌ بين الصدق والكذب، وربما يكون مُحتسِبًا، ويقم الشهادة، ولذلك يصغي القاضي إلىٰ دعواه، ويسمع حجَّتَه، فشهادته مقبولةٌ لأنَّه لم يتحقق كونُه فاسقًا، فإذا عجز عن إقامة البينة فقد ظهر جانبُ الكذب، ووجب التثبت في شهادته، كما في شهادة الفُسَّاق؛ إذ قال تعالىٰ: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1] أما الردُّ بالفسق مطلقًافلا نراه، فإن تاب ارتفع التثبت؛ لأنه نتيجة الفسق، لا نتيجة القذف، فإنه لا يصير قاذفًا إلا إذا حكم عليه بالقذف، ولا يكفي مجرد الحكم قبل الإمضاء، والإمضاء بإقامة الحد، فإذا أقيم الحد فقد أمضي الحكم بكونه قاذفاً؛ فعند ذلك يجب رد شهادته علىٰ التأبيد.

۞ **قلنا**: قولُكم: إنه لم يفسق بمجرد القذف، ليس كذلك؛ لأنه بين أن يكون كاذبًا أو صادقًا صدقًا مُحرَّمًا؛ إذ لا يجوز أن يقذفه بين النساء، بل الجائزُ الإخبار في محل القضاء بصيغة الشهادة، وقولُكم بعده: أنه لا يبين كونه قاذفًا إلا إذا عجز، وحكم القاضي عليه بالقذف، فقد صدقتم، فإن عنَيْتم به أنه يتعين كذبه، فليس كذلك؛ لأنه يحتمل أن يكون صادقًا، وقد غاب شهوده أو ماتوا، وإن عنَيْتم ظهورَ القذف، فهو مُسلَّم، ولكن القاضي يُظهر أن ما مضىٰ قذف، لا أنه في الحال قاذف، فلينقض ما سبق من شهادته، كمن أُقيمت الحجَّةُ علىٰ كونه رقيقًا، وكنَّا نظنه حرًا، رددنا ما سبق من الشهادة، فهذا إلزام فيما سبق قبل القضاء.

---

(١) سورة الحجرات، جزء من الآية (٦).

ويبقىٰ الإلزام بعد القضاء وقبل إقامة الحد: فإنه حكم عليه بدعوىٰ المقذوف بكونه قاذفًا، وظهر عجزه وتمت جنايته، فلِمَ قُبلت شهادتُه إن كان قاذفًا تامَّ الجناية؟ وإن لم يتحقق قذفه، ولا تمَّت جنايته، فلمَ جاز إقامة الحدِّ؟ ولا يجوز أن يُقال إقامة الحد تُتمِّم القضاءَ، فإنه نتيجة القضاء التام، وما لم يتم علته لم يجز إقامة الحدِّ، وإن جاز ذلك فليفتتح/ بردِّ شهادته إتمامًا [٤٠١/ب] للقضاء، حتَّىٰ إذا تم القضاء بردِّ الشهادة أُقيم الحدود، فتأخير الحدِّ أولىٰ من تأخير ردِّ الشهادة؛ فدل أنه لا فرقَ بين ما بعد الحدِّ، وبين ما قبله بحال.

❊ **فإن قيل**: الواجب حدٌّ مُؤلمٌ للبدن، مُبطلٌ لشهادة اللسان، فكان وصفًا تابعًا له، فلا يتقدم عليه.

❁ **قلنا**: هذا حكاية المذهب من غير دليل، فما دليله؟ فإن قِيل التحكُّم، فاسمعوا مثله: وهو أن الواجب ردٌّ للشهادة مُقتضِىٰ للجلد، فإن زعمتم أن الجلد مقتضَىٰ القذف لا مقتضَىٰ الردِّ، فإبطال الشهادة أيضًا مقتضَىٰ القذف، لا مقتضَىٰ الجلد، بل كلاهما مقتضيان للقذف، وإن جاز لهم أن يتكلفوا بتلفيق العبارة: الردُّ الذي هو حكمي وصفًا للحد الذي هو إيلام، فقولوا: جَلْدٌ مبطلٌ جاز أن يتحكَّم بعكسه، فيقال: الواجب ردُّ مذنبٍ بالجلد، مُعقَب به، لا جلد معقَب بالردِّ، والتحكُّمان باطلان متقابلان، وإنما الحقُّ ما تقدَّم من التسوية بين ما قبل الحد وما بعده، فيضطَّرون إلىٰ الاعتراف بأن قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[1] عائد إلىٰ ردِّ الشهادة، فهو السبب في الفرق قبل الحد، وهو السبب عندنا أيضًا بعده.

(١) سورة النور، جزء من الآية (٥).



المسلك الثاني: أنهم سلَّموا أن الكافر إذا حُدَّ في القذف فأسلم قُبلت شهادته، فنقيس المسلم عليه.

فنقول: استوىٰ في وجود القذف الموجِب للحدِّ، وفي الحدِّ وفي التوبة وفي الدخول تحت عموم الآية في ردِّ الشهادة وإقامة الحد، نعم افترقا في أن المسلم كان مسلمًا عند القذف والحدِّ، وهذا كان كافرًا، وهذا لا يُوجِب فرقًا، لا بالنسبة إلىٰ المعنىٰ، ولا بالنسبة إلىٰ عموم الآية.

❊ فإن قيل: تأثير الحدِّ في جرح العدالة، وعدالة الكافر إذا أسلم مستجدةٌ بالإسلام لم يجرحه الحد، بخلاف عدالة المسلم.

❊ قلنا: هذا تحكُّم، ليس في عموم الآية ما يدل عليه، ولا نعرف لجرح العدالة بالحدِّ وجهًا في سائر حدود الشريعة، ثم يَبطل بالفاسق الذي لا عدالة له إذا قَذف، بل بالعبد الفاسق إذا قَذف وحُدَّ ثم عتق، فإلم[1] يقبلوا شهادته، والعدالة مستجدة بالزهد والورع والتوبة، ولم يكن له عدالة أصلًا.

❊ فإن قيل: الكافر لا شهادة له علىٰ مسلم، فلم يؤثر القذف في الشهادة المعدومة، فلما أسلم تجدّدت له أهلية الشهادة علىٰ المسلم؛ لعدم مصادفة القذف لها، ثم لمَّا صار من أهل الشهادة علىٰ المسلم قُبلت شهادتُه علىٰ الكافر بطريق الأولىٰ.

والجواب من وجهين:

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الموافق لنظم الكلام ومعناه: (فإنهم...). والله أعلم.

أحدهما: أنه ينبغي أن يصير من أهل الشهادة على المسلم لا على الكافر؛ للمعنى الذي ذكروه، ولا يجعل أحدهما تابعًا للآخر، كما صار من أهل الولاية على ولده لا على ولد الكافر، فهذه التبعيّة مع جريان مقتضِي للفرق بين جنسين تحكمُ يضاهي دعوى التبعية في الولايات، مع أن المعنى يفرق.

❊ فإن قيل: إنه منقوض بالعبد؛ فإنه لم يكن له شهادة أصلًا، ثم إذا عتق بعد الحد رُدَّت شهادته، والقذف لم يصادف في حقه أهليّة الشهادة.

❊ فإن قيل/: السبب فيه أنه لما عدم أهلية الشهادة في حقه لم يتم [٤٠٢/أ] الحد، فإن الردَّ جزء من الحدِّ، فكان موقوفًا على الحرية، فتمَّ عند الحرية بالردِّ، بخلاف الكافر، فإن له أهلية، حصل إتمام الحد بإبطال أثرها، فلم يتوقف على الإتمام بالإسلام والجواب من وجهين:

أحدهما: أنه يبطل بتكميل الثمانين في الجلد؛ فإنه لا يقف على الحرية، بل يقال أن نقصان الرق اقتضى الاقتصار عليه مع قبوله للثمانين، فكيف لا يقتضي الاقتصار على الممكن، ويوجب إبطال شهادة لا وجود لها.

الثاني: هو أن الكافر لم يتم الرد في حقِّه إذا لم يكن له شهاة المسلمين، كما ليس للعبد أصل الشهادة، فليقف تمامه على إمكانه، حتى يتم عند الإسلام، فيصير ردًّا مطلقًا كما في حق العبد، فاستبان أنه لا مُخلِّص من هذا الكلام، فإن قال قائل: فالمسلكان تعلُّقٌ بالمناقضة، فأين مأخذ المذهب؟

۞ قلنا: أمور نقلية لا يمكن إقامة البرهان عليها مع المعاند؛ فلذلك عدلنا إلى طريق الإلزام، فإن صادفنا فيه منصفًا قلنا: قال الله تعالى: ﴿مِمَّن

﴿تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾[1] وهذا عدل رضًا لا يتقاعد عمَّن زنا ثم تاب، أو كفر ثم تاب، ولا يعارضه قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا﴾[2]؛ لأن قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[3] استثناء عنه، ويدل علىٰ كونه [استثناءً][4] ثلاثةُ أمورٍ: نقلية، ولغوية، وفقهية:

أما النقلية: فقول عمر ﷺ لأبي بَكْرَةَ: «تُب؛ أقبل شهادَتَك»[5]، وقول ابن عباس: «توبةُ القاذِف إكذابُه نفسَه، فإذا تاب قُبلت شهادتُه»[6]، والتعويل في التفسير علىٰ النقل، وعلىٰ هذا عوَّل الشافعيُّ، فهذا مأخذ المذهب، وهذا واضح.

وأما الأمر اللغوي: فهو أن الجمل إذا عُطف البعض منها علىٰ البعض بالواو الناسقة، وأُعْقِب باستثناءٍ، رجع إلىٰ الكلِّ إلا ما استثناه الدليلُ، والرجوع فيه إلىٰ عادةِ اللغة واستعمال الفقهاء، وهذا لا يفهم إلا بالإنصاف وترك العناد، وغاية الممكن فيه إلزامٌ كما سبق لاستنطاق الخَصم بالاعتراف، أو استشهاد بالأمثلة، وقد سلَّموا أن الجُملَ إذاعُقِبت بصفة أو شرطٍ في

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (٢٨٢).

(٢) سورة النور، جزء من الآية (٤).

(٣) سورة النور، جزء من الآية (٥).

(٤) ما أثبته ساقط من الأصل، وسياق الكلام يقتضي إثبات اللفظة المثبتة، والله أعلم.

(٥) أخرجه الشافعي في مسنده، ص١٥١، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الشهادات، باب: شهادة القاذف، (٢١٠٥٠).

(٦) لم أقف عليه، قال في البدر المنير، ٩/٦٦٠: «هذا الحديث غريب لم أقف علىٰ من خرَّجه، وعزاه بعض من تكلم علىٰ أحاديث المهذب إلىٰ سنن البيهقي ولم أره فيه كذلك، والذي ذكره البيهقي بعد أن بوب شهادة القاذف عن عمر ﷺ أنه قال لأبي بكرة: «تب تقبل شهادتك».

الوصايا وغيرها، رجع إلىٰ الكلِّ، فالاستثناء في معنىٰ الصفة والشرطِ الشرطُ، كقوله: أكرم بني هاشم وأطعم بني المطلب إن دخلوا البلد، فيرجع إليهما، وأما الصفة فكقوله: أطعم المساكين والفقهاء المتقين منهم، والاستثناء كقوله: إلا المتقين منهم، أو إِلَّا مَن لم يدخل، أو ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾[1]، ولا فرقَ في عرف اللسان بين هذه الجهات الثلاث، فمُنكر الفرق بينهما لا سبيل إلىٰ إفحامه إلا بإلزام المناقضات كما سبق.

وأما الأمر الفقهي: فهو أن هذا الاستثناء في التحقيق راجع إلىٰ الأخير، والجملة الأخيرة الشهادة، وذكر الفسق في معرض التعليل له، فإما أن يقال: التعليل تابع والمعلول هو المتبوع الأخير، وإما أن يقال: التعليل هو الأخير، ولكن في ارتفاعه ارتفاع المعلول، والغرضُ حاصلٌ بالعبارتين جميعًا، ودليلُ هذا التنزيل أمرٌ فقهي، وهو أنَّ كلَّ مذكورٍ عقيب القذف، فظاهر الكلام أنَّه موجَب القذف؛ لأنَّه رُتِّبَ عليه ترتيبَ المُسبَّبات علىٰ الأسباب، وهي الحد والرد/ والتفسيق، ومهما جعلنا الردَّ موجَب القذف عقوبة عليه، [٤٠٢/ب] خالفنا قياس القواعد؛ إذ لا عهد بورود ردٍّ الشهادة في مَعرض العقوبة في الشريعة أصلًا، ومهما جعلنا الحدَّ والفِسق مُوجَبي القذف، وردُّ الشهادة موجَب القذف بواسطة الفسق، فقد طابقنا قياس القواعد كلِّها، وإذا ترددنا بين رأيين، فالأغلب علىٰ الظن ما يلائم جنسَ تصرفات الشرع في سائر المواضع، لا ما يكون بِدعًا؛ فإن مستند الظن اطِّرادُ عادةِ الشرع باتباع المعاني، دل عليه أيضًا امتناع الردِّ قبل الحدِّ، مع تمام القذف، وإنه لا يتوقف علىٰ طلب المقذوف، والحدُّ يتوقف عليه، فهذا كله يرجح الرأي

---

(١) سورة النور، جزء من الآية (٥).

الذي رأيناه، وفيه موافقةُ ابن عباس وعمرَ في التفسير، فهو أولىٰ لا محالة.

❊ **فإن قيل:** ولكنَّه تَركٌ للظاهر؛ إذ الظاهر أن الردَّ مُوجَب القذف، كالحدِّ بغيرِ واسطة.

❁ **قلنا:** ليس هذا حكم الظاهر؛ فإن غاية ترتيب المسبَّب علىٰ السبب أن يكون كالتصريح بإيجاب السبب للمسبب، فتقتضي كونه موجبًا، أما كونه موجبًا بواسطة أو غير واسطة فاللفظ لا يدل عليه، ولا يتعرض له ولا يظهر في أحد الجانبين؛ إذ لا يمتنع أن يقولَ القائلُ: الجُرح والسِّراية والزهوق موجَب الرمي، وإن كان البعض واجبًا بواسطة البعض؛ لأنَّ أصلَ الإيجاب يبقىٰ، وقوله: أنه موجَبه لا يدلُّ إلَّا علىٰ أصل الإيجاب، فترتيب المُسبب علىٰ السبب بفاء التعقيب لا يزيد علىٰ التصريح بالإيجاب، بل أقصىٰ رتبته أن يلتحق به، ويكون ذلك كقول القائل: السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ولا تقبلوا شهادتهما، وهما فاسقان، فينتظم الكلام غاية الانتظام، ويكون عبارة عن إيجاب السرقة الكل، ولكن بعضها بواسطة، وبعضها بغير واسطة.

❊ **فإن قيل:** فلم ذكر رد الشهادة ها هنا ولم يذكر في السارق والزاني؟ ولو كان موجَب الفسق لما احتاج إلىٰ البيان فطال ما عُرف أن الفاسق لا تقبل شهادته، ولطال ما عُرف أن الحد لا يقام إلا علىٰ فاسق، فمهما حُمل علىٰ ذلك فقد تعطل فائدة الكلام.

❁ **قلنا:** ما ذكرناه بيان للاحتمال، وتأييده بالنقل والفقه الذي قدَّمناه، وقولُهم: لمَ ذكر ها هنا هذا الآن؟ تكليف لزوم مالا يلزم، فلا يمكن تعليلُ جميع ما ذكر في الكتاب، وما سُكت، ولو طلب سبب قولِه: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ

كَامِلَةٌ﴾[1] وأمثاله من التأكيدات والتكريرات في بعض المواضع دون بعض لطال الكلام على أن له فائدة؛ إذ كان لا يبعد أن لا ترد شهادته، فلعل القاذف صادق أو مات شهوده أو غابوا فلم ترد شهادته، وليس في إقامة الحد أيضًا نصٌّ في رد الشهادة؛ فإن الحدَّ يقام على التائب، وهو مقبول الشهادة، والتوبة العدالة، والرجل القاذف ربما يكون عدلًا صادقًا، ولكن آذى غيرَه، فورد الشرع بإيذائه بالجلد لرفع العار عن غيره، ولم بين مع ذلك معصيته؟ إلَّا بجعل الشرع إياه معصيةً بقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[2] ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[3].

❊ **فإن قيل**: فكان يكفيه/ أن يقول: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ فيعلم رد شهادة الفاسق. [٤٠٣/أ]

❁ **قلنا**: فلا منع من التصريح والبَوْح بموجَب العلَّة مقرونًا بالعلة، على أنه لا يبعد أن يُظن أنَّ الفاسق من حيث تسمية الشرع لا ترد شهادته؛ فإنَّا رددنا شهادةَ الفاسق إذ علمنا أن دينَه غيرُ وازعٍ، وهذا الشخص أخبر عما شاهَدَ، فلم يبن لنا أن دينَه غيرُ وازعٍ، مالم يبين الشرع تحريمَه، وعرفنا تحريمه بمجموع تسمية الفسق ورد الشهادة وإقامة الجلد، فالشك مُتطرِّقٌ إلى آحاده، وعلى الجملة: فلا حَجر على المتكلم منَّا في استقصاء البيان، فكيف يستبعد هذا في كتاب الله؟! وغايتنا إبداء الاحتمال في هذه الرتب، ويتأيد بالفقه الذي ذكرناه، والنقل الذي قدّمناه عن الصحابة؛ فيترجح لا محالة.

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية (١٩٦).

(٢) سورة النور، جزء من الآية (٤).

(٣) سورة النور، جزء من الآية (١٣).

❁ **مَسْأَلَة:** شهادةُ أهل الذمة مردودةٌ[1]؛ وقال أبو حنيفة: تقبل علىٰ الكفار لا علىٰ المسلمين[2].

والمعتمد في المسألة: أن ردَّ شهادته علىٰ المسلم لا يخلو؛ إما إن يكون لاختلاف الدين، أو لعداوته، أو لأنَّه لا ولايةَ له علىٰ مسلم، أو لأنَّ القاضي في الحكم بشهادته يفتقر إلىٰ تصديق من كذَّبه الله تعالىٰ وفسَّقه، ويلزمه ذلك التصديق، فيكون ذلك منافيًا لوقار الإسلام، ومتضمنًا منصب الصدق للمشرك الذي كرَّر الله في كتابه تكذيبَه وتفسيقَه، أو لأمر آخر خارجٍ عن هذه الأقسام لم نطلع عليه، باطلٌ: أن يكون لاختلاف الدين أو عداوته؛ بدليل قبول شهادة المسلم عليهم اتفاقًا، وبدليل شهادة النصارىٰ علىٰ اليهود وعكسه، والعداوة بينهم أشد، كيف وعداوة الدِّين لا تحمل علىٰ محظور الدِّين، والكذبُ محظور الدِّين، ومن كَذَب في عداوة الدِّين وتعصُّبه فقد ترك الدِّين في نصرته، فهو كمن يقتل ولدَه نُصرةً له وتعصُّبًا

---

(١) ينظر: الأم، ٥٧٣/٧، والحاوي الكبير، ٦١/١٧، والمذهب، للشيرازي، ٤٣٧/٣، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٦٢٧/١٨، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٦٣٢/٢، وتكملة المجموع، للمطيعي، ٢٥١/٢٠، وجواهر العقود، ٣٥٣/٢، وهو مذهب المالكية والصحيح المعتمد من مذهب الحنابلة. ينظر: المدونة، ٢٢/٤، والكافي في فقه أهل المدينة، ٩٦٠/٢، والتاج والإكليل، ١٣٥/٦، والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٩٦، والمغني، ١٦٧/١٠، وشرح منتهىٰ الإرادات، ٥٨٨/٣.

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٥٤، والمبسوط، للسرخسي، ١٣٥/١٦، وبدائع الصنائع، ٢٥٥/٢، والهداية شرح بداية المبتدي، ١٢٤/٣، والاختيار لتعليل المختار، ١٤٩/٢، والبناية شرح الهداية، ١٥٢/٩، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤١٦/٧، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٩٣/٧، وهو رواية عن أحمد بن حنبل. ينظر: المستوعب، ٦٣٢/٢ والهداية، لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٥٩٦.

بسببه، وإذا كانت العداوة حُبًّا لنصرة الدين علىٰ غيره، فكيف يهدم دين نفسه بشهادة الزور.

وباطلٌ أن يكون بسبب عدم الولاية علىٰ المسلم؛ لأنه إن أريد به الولاية العامة، وهو القاضي فلا ولاية لكافر علىٰ كافر بالقضاء وفاقًا؛ ولذلك لا يكاتَب قاضيهم، ولا تنفذ أقضيتهم بالإجماع، وإن أريد به الولاية بالقرابة فهو محال؛ إذ لا مناسبةَ بين ولاية القرابة والشهادة، فإنه يطلب في ولاية القرابة قصور نظر المنظور له، وشفقةِ الناظر بقرابته، واختلافُ الدين يكدِّر الشفقةَ، ويمنع الموالاة، فيبقىٰ محتكمًا علىٰ المولَّىٰ غير ناظر له، وتصرفه للمولِّي له بين أن يكون احتكامًا وبين أن يكون نيابةً، حتىٰ كأنه متصرف بنفسه، فإن تمت الشفقة حُمل التصرف علىٰ وجه التعب له والنيابة عن جهته، ودفع كلف التصرفات؛ ولذلك يتقيد صحته بما فيه نظر للمولَّىٰ عليه، فإذا ضعفت الشفقة، ولم يتَّجه حملُه علىٰ هذا الوجه امتنع الإحْكام والشهادة احتكام علىٰ المشهود، وليس نظرًا له، حتىٰ يُراعىٰ ما يدعو إلىٰ النظر، بل هو إضرار بالمشهود عليه من كل وجه، ومثل ذلك لا يستفاد بالولاية، وكيف تكون الشهادة كالولاية فيؤدي إلىٰ أن يثبت لشخصين متماثلين في كل خَصلة لكل واحد ولاية/ علىٰ صاحبه؟! ولذلك شرط [٤٠٣/ب] الكفر في الولاية حتىٰ لا يلي المسلم ولده الكافر، فلمَ شهد علىٰ ولده الكافر؟ وإذا لم يدل عدم الولاية علىٰ الولد علىٰ عدم الشهادة علىٰ الولد كيف يدلُّ علىٰ عدم الشهادة علىٰ غير الولد؟ أو إذا لم يدل انتفاء الولاية الخاصة للمسلم علىٰ ولده الكافر علىٰ انتفاء الولاية العامة، وهو القاضي مع قرب الولاية من الولاية ظاهرًا لتباعد مأخذهما تحقيقًا، فكيف يدل عدم

الولاية الخاصة علىٰ عدم الشهادة؟ كيف وبلوغ المولَّىٰ عليه ينفي الولاية عليه؟ فهلَّا نافىٰ الشهادة عليه، وكونه أجنبيًّا ينفي الولاية، فهلَّا نافىٰ الشهادة؟ وعلىٰ الجملة فلا انتفاء بين الشهادة والولاية، لا في الأهلية ولا في المحلية ولا في الذات، فالتلقي منه تحكُّمٌ مَحْضٌ.

❊ **فإن قيل:** وجه التلقِّي أن في ولاية الكافر علىٰ المسلم نوعَ تسليطٍ وفوقيَّةٍ في الرُّتبة، واقتهارًا في الحقيقة، ويأبىٰ الشرعُ أن يُثبِتَ ذلك لكافرٍ علىٰ مسلمٍ، وذلك أيضًا ثابتٌ في تنفيذ شهادته علىٰ المسلم.

❁ **قلنا:** لا نُسلِّم أن في قَبول الشهادة نوعَ فوقيةٍ وتسلُّطٍ، وأن الحكم يلزمه بسببه، والشاهد مُخبِر ومُظهِر؛ ولذلك تقبل شهادةُ الآحاد علىٰ القضاة وإمام المسلمين، وتقبل شهادةُ الولد علىٰ الوالد، وهو ممنوع عن طلب التفوق والتسلُّط عليه وعن إذلاله بكل وجه، بل مرتبة الشاهد مرتبة الراوي المخبر، فإنه لا حظَّ للشاهد، وإنما هو مُخبِرٌ عن أمر، إلَّا أنَّ له منصب التصديق، والمشرك لا يستحق هذا المنصب، ثم ما ذكروه يبطل بالوصاية إلىٰ الذمي في الأولاد المسلمين، فإنه جائز عندهم، وفيه التسلط والتفوُّق بالإضافة إلىٰ مسلم، وكذلك يجب علىٰ القاضي استحضار الخَصم بالتماسه، ويلزمه التحليف إذا طلبه، ولكن يُحال ذلك علىٰ السبب المقتضي لفصل الخصومات، لا علىٰ تسلّطهم علىٰ القضاة، فكذلك قبول شهادتهم، فإن كان في لزوم التسليم علىٰ المسلم قهر بقولهم، ففي لزوم التصديق علىٰ القاضي ـ وهو مسلم أيضًا ـ قهر بقولهم، فليمتنع.

❊ **فإن قيل:** فإن بطلت هذه الأقسام، فما الدليل علىٰ أن العلة القِسم




الذي عيَّنتموه؟ ولا إحالة فيه؛ فإن التصديق لمن كذَّبه الله تعالىٰ مناقضٌ، ولكن فيما كَذَّبَ فيه، وكَذَّب في الدِّين لا في هذه الواقعة، وأما التفسيقُ فهو من حيث الخروجُ عن الدين، ورد شهادة الفاسق المسلم لم يكن للقب الفسق، بل لأنَّه لا يُؤمن كذبُه إذ لم يؤمن إقدامه علىٰ محظور دينه، ودين الكفار وازعٌ عن المعاصي كدِين المسلمين.

والجواب: أنه إذا بطلت الأقسام تعيَّن هذا القسم، فهو مخيل، فإن تصديق المشرك مناقضٌ لتكذيب الشرع إيَّاه وتفسيقه، وهو إثبات وقار ومنصب، وما قصد الشرع بتفسيقهم إلا تحقيرهم وتكذيبهم، والذي لا مروءةله أو الفاسق بشرب الخمر قد يمتنع عن الكذب دينًا، ولا تقبل شهادته؛ لأن قبول الشهادة توقير لا يستحقه العاصي، لا لأنه/ يُتوقع منه [٤٠٤/أ] الكذب، فإن الكذب أيضًا يتوقع من العَدْل، والحربيُّ قد يمتنع عن الكذب ولا تقبل شهادته، والكافر كما لا يكذب في الشهادة لا يكذب في الرواية، ثم لو روىٰ حديثًا يتعلق حكمه بأهل الذمة لم يقبل إجماعًا؛ لأنه مُكذَّبٌ شرعًا، والقاذف رُدَّت شهادتُه، ولم يعلم كذبه، ولكن كذَّبه الله تعالىٰ فقال: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1] وقال: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[2] ثم وجب تكذيبُه في كلِّ واقعة، مع أن صدقه مُحتمل في القذف، وصدق المشرك غير مُحتمل، فهذا الجنس من المعاني ملائم لتصرفات الشرع في الشهادات، علىٰ أنه كيف يُعرف كونه عدلًا في دِينه إلَّا بقول واحد منهم، فإنا لا نعلم محظورات دينهم، فكيف تقع الثقة بقولهم في كل حال؟!

(١) سورة النور، جزء من الآية (٤).
(٢) سورة النور، جزء من الآية (١٣).




❊ **فإن قيل:** لعل العلة أمر آخر سوىٰ ما ذكرتموه وحصرتموه.

۞ **قلنا:** إذا كان ما ذكرناه من الوَقع في النفس ما يجوز أن يرد لاشرع بمثله، فلا يكون علىٰ ذوق التحكُّمات الجامدة، التي لا يترشَّح منه معنىٰ، ولا يمكن أن يذكر في معرض التعليل، كفانا ذلك، فما يُقدِّر هذا إن لم يطَّلع الخَصم أيضًا عليه، فيجب عليه اتباع ما ذكرناه، وإن اطلع عليه فنحن نجوِّز أن يشذ عنا في التقسيم أمورٌ، وكذلك في سائر المظنونات، ولا يحل للخصم إخفاؤه، بل يجب إظهاره حتىٰ ننظر فيه، فإن كان مقتضيًا للفرق بين الكافر والمسلم فرَّقنا، وإن زعم أنه لا يلزمني إظهاره جدلًا فهو غلط؛ لأنه بين أن يكون كاذبًا ـ والكذب ليس من الجدل في شيء ـ وبين أن يكون صادقًا، ولكنه يخفيه عنادًا ونكدًا، والعناد أيضًا ليس من الجدل، وإنما الجدل موضوع للتعاون علىٰ النظر فيما لا يستقل به الآحاد، ولا يجوز إخفاء الدِّين، فيلزمه ذكره حتىٰ ننقاد له، أو نلزمه الانقياد لما ذكرناه.

❊ **فإن قيل:** قال الله تعالىٰ: ﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾[1]، وأراد به من المشركين.

۞ **قلنا:** من أين عرفتم؟! فلعله أراد من غير أقاربكم، أو قبيلتكم، أو بلدكم، أو أقليميكم، أو مذهبكم؛ فإنه لفظ مجمل، والمغايرة تثبت بجميع ذلك.

❊ **فإن قالوا:** عُرف ذلك من التفسير.

۞ **قلنا:** فإن كان التعويل علىٰ النقل، فقد نقل الشافعي عن بعض

---

(١) سورة المائدة، جزء من الآية (١٠٦).

المفسرين أن المراد من غير قبيلتكم[١]، ونُقل عن ابن عباس أنها منسوخة[٢]، فإنها وردت في مسلم حضرته الوفاة في السفر ومعه يهوديان، والخصم لا يقول به أيضًا؛ ولأن في الآية تحليف الشاهدين، ولا يقول به.

❊ فإن قيل: روي أنه ﷺ أجاز شهادة أهل الذمة بعضهم علىٰ بعض[٣].

❁ قلنا: قال الشافعي: «الحديث غلط، وإنما روي عن أبي مجالد

---

(١) ينظر: تفسير الشافعي مجموعًا، ٢/٨٠٦، والمشهور في هذا التفسير نسبته للحسن البصري والزهري كما في تفسير السمرقندي، ١/٤٢٥، والنكت والعيون، ٢/٧٥، وتفسير السمعاني، ٢/٧٥، اما المشهور المنقول عن ابن عباس هو تفسيرها بأن المراد منها من غير أهل الإسلام، وهو قول جمهور المفسرين. ينظر: تفسير الطبري، ١١/١٦٤، وتفسير ابن أبي حاتم، ٤/١٢٢٩، والنكت والعيون، ٢/٧٥.

قال الجصاص: «أما تأويل من تأول قوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾: من غير قبيلتكم؛ فلا معنىٰ له، والآية تدل علىٰ خلافه؛ لأن الخطاب توجه إليهم بلفظ الإيمان من غير ذكر للقبيلة في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ﴾ ثم قال: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾؛ يعني: من غير المؤمنين، ولم يجْرِ للقبيلة ذكر حتىٰ ترجع إليه الكناية، ومعلوم أن الكناية إنما ترجع إما إلىٰ مظهر مذكور في الخطاب أو معلوم بدلالة الحال، فما لم تكن هنا دلالة علىٰ الحال ترجع الكناية إليها يثبت أنها راجعة إلىٰ من تقدم ذكره في الخطاب من المؤمنين، وصح أن المراد: من غير المؤمنين». ينظر: أحكام القرآن، للجصاص، ٤/١٦٠.

(٢) لم أقف علىٰ من نسب القول بنسخها لابن عباس، وهو مروي عن إبراهيم النخعي، ونسبه ابن عطية للفقهاء ومنهم الشافعي ومالك، قال هي منسوخة نسختها ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾. ينظر: تفسير السمرقندي، ١/٤٢٥، وتفسير البغوي، ٢/٩٧، تفسير ابن عطية، ٢/٢٥٢.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الشهادات، باب: من أجاز شهادة أهل الذمة علىٰ الوصية فىٰ السفر عند عدم من يشهده عليها من المسلمين، (٢١١٣٨).

عن الشعبي، ورَفْعُه إلىٰ رسول الله غلط، وإنما هو عن الشعبي عن شريح موقوفًا عليه[1]، فإنه كان يرىٰ ذلك مذهبًا، ثم يعارضه ما روي أنه قال: «ترد شهادة أهل ملة علىٰ أهل ملة أخرىٰ» وهذا دليل عليهم في اليهود مع النصارىٰ، ولكن قال الشافعي: لا يتمسك به، فإن راوية عبدالله بن راشد، وهو ضعيف[2].

[٤٠٤/ب]

مَسْأَلَة: القضاءُ/ بشاهدٍ ويمين المدعي جائزٌ في الأموال[3].

خلافًا لأبي حنيفة[4].

ومعتمد المسألة الأحاديث دون القياس، وذلك ما رواه أبو هريرة: أنه ﷺ قضىٰ باليمين مع الشاهد[5]، وروىٰ جابر: أنه قضىٰ باليمين مع الشاهد

---

(١) ينظر: معرفة السنن والآثار، ٢٨١/١٤.

(٢) لم أقف عليه.

(٣) ينظر: الأم، ٢٨/٨، والمهذب، للشيرازي، ٤٠٤/٢، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٥٩٧/١٨، والوسيط، ٣٧٧/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٢٧٦/٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٢٧٨/١١، وكفاية الأخيار حل غاية الاختصار، ص٥٦٩، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: التلقين، ٢١٢/٢، وبدائة المجتهد، ٣٨٤/٢، وجامع الأمهات، ص٤٧٧، وشرح الزرمشي علىٰ مختصر الخرقي، ٤١٤/٣، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٨٢/١٢.

(٤) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ٧٨٦/٢، وبدائع الصنائع، ٢٢٥/٦، والمحيط البرهاني، ٧٤/٨، والاختيار لتعليل المختار، ١١١/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٩٤/٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ٣٠١/٧، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٣٣٣/٢، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٣٥٠/٣.

(٥) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب: القضاء بالشاهد واليمين، (٢٣٦٨)،=

الواحد[1]، قال جابر: وقضى بها عليٌّ بين أظهُرِكم بالكوفة[2]، وروى عليٌّ: أنه ﷺ أحلف طالب الحق مع الشاهد[3]، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو: أنَّه ﷺ قال: **«قضى الله ورسوله في الحق بشاهدين، فإن جاء بشاهدين أَخَذَ حقَّه، وإن جاء شاهدٌ واحدٌ حَلَفَ مع شاهدِه»**[4]، وروى ابن عباس: أنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد الواحد[5].

❊ **فإن قيل:** الحديث غريب لم يُخرَّج في الصحيحين، فلا يجوز أن يغير به ظاهر القرآن.

❁ **قلنا:** هو غريب عند من لا خبرةَ له بعلم الحديث، وكيف يستغرب، وقد رواه بضعة عشر من الصحابة فيهم الخلفاء الأربعة، ومعاذ وجابر وأبو هريرة، وابن عباس، وابن الزبير، وعبادة بن الصامت، والمغيرة بن شعبة، وبلال بن الحارث[6]، وروى عليٌّ أنه ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان كانوا

= وأبو داود في السنن، كتاب الأقضية، باب: القضاء باليمين والشاهد، (٣٦١٠)، والترمذي في السنن، أبواب الحكام، باب: ما جاء في اليمين مع الشاهد، (١٣٤٣)، وقال الترمذي: «حديث حسن غريب».

(١) أخرجه أحمد في المسند، (١٤٢٧٨)، وابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب: القضاء بالشاهد واليمين، (٢٣٦٩)، والترمذي في السنن، أبواب الحكام، باب: ما جاء في اليمين مع الشاهد، (١٣٤٤)، والحديث صحيح. ينظر: إرواء الغليل، ٥/٣٦٩.

(٢) زيادة عند البيهقي، (٢١١٦١) والحديث فيه انقطاع. ينظر: نصب الراية، ٤/١٠٠.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عدة آثار عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيها تجويزه الحكم بالشاهد واليمين، ينظر: السنن الكبرى، ١٠/١٧٠ وما بعدها.

(٤) أخرجه الدارقطني في السنن، كتاب الأقضية، (٤٤٨٨).

(٥) أخرجه أحمد في المسند، (٢٩٦٨)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب القضاء، باب: الحكم باليمين مع الشاهد الواحد، (٥٩٧٦)، وقال: «هذا إسناد جيد».

(٦) ينظر: تنقيح التحقيق، ٣/٥٥٢.

يقضون بشاهد ويمين[١]، فعمل به الرسول والخلفاء الراشدون، وبه أخذ الفقهاء السبعة؛ سعيد بن المسيِّب، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد، وسليمان بن يسار، وبه قال ابو الزناد وأبو سلمة بن عبدالرحمن، وإياس بن معاوية، وعبد الله بن عتبة، وشَريح، وعمر بن عبدالعزيز، ومن الأئمة: مالك وأحمد وإسحاق، فكيف يستغرب مثل هذا الحديث وقولُهم لم يورد في الصحيحين فذلك ليس بشرط، فلم يشتمل الصحيحان علىٰ جميع الأحاديث، وقد أورده مالك في الموطأ[٢]؛ وسمي موطأ لتواطؤ أهل العلم من الحرمين علىٰ قبوله، فلا ريبة في صحة الحديث، وما ذهب إلىٰ مذهبهم من السلف إلا الشعبي والنخعي والأوزاعي وابن أبي ليلي.

❊ **فإن قيل**: قال يحيىٰ بن معين: لم يصح عن النبي في الشاهد واليمين حديث[٣].

۞ **قلنا**: لم يصح هذا عن يحيىٰ، وكيف يصح ذلك مع ما رويناه من الأخبار؟ ومع تصحيح مالكٍ للحديث في الموطأ؟! ثم قولُه: لم يصح، لا يمكن إلا حملة علىٰ ما عنده، فإن لم يصح عنده، فقد صح عند مالك

---

(١) ينظر: السنن الكبرىٰ، للبيهقي، (٢١١٨٠).

(٢) قال الإمام مالك بعد ذكر أحاديث الباب: «مضت السنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد، يحلف صاحب الحق مع شاهده. ويستحق حقه، فإن نكل وأبىٰ أن يحلف، أحلف المطلوب. فإن حلف سقط عنه ذلك الحق. وإن أبىٰ أن يحلف ثبت عليه الحق لصاحبه». ينظر: الموطأ، ٤/١٠٤٥.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير، ١٧/٧١.



وغيره من الأئمة، كأحمد بن حنبل وإسحاق الحنظلي، وهم أئمة الحديث.

❊ **فإن قيل**: راوي حديث أبي هريرة ربيعة عن سهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة، وروجع سهيل، فأنكر الحديث.

۞ **قلنا**: لأنه اعتلَّ بعلَّةٍ، فنسي الحديث، فلما ذُكر له أن ربيعة روىٰ عنه، فقال: ما روىٰ عنِّي ربيعةُ فاقبلوه، وكان يقول بعدُ: حدثني ربيعة عنِّي[1]، وهذا من جملة الأحاديث التي رواها من ربيعة من نفسه، كيف وقد صح الحديث عن غير أبي هريرة بطرق آخر كما رويناه؟

❊ **فإن قيل**: خبرُ الواحدِ فيما تعمُّ به البَلْوىٰ لا يقبل، وهذا يعمُّ به البَلْوىٰ. [٤٠٥/أ]

۞ **قلنا**: لا نسلِّم أنه خبر واحد، بل هو في حدِّ المستفيض عند/ علماء الصنعة، ولا نسلم أنَّه مما يعمُّ به البَلْوىٰ، بل الغالب أن المدَّعِي إن كان استشهد، فلا يقتصر علىٰ واحد، وإن لم يستشهد، فلا يجد أيضًا واحدًا، ولذلك نرىٰ قضاة أصحاب الشافعي يمضي عليهم أشهرٌ، ولا يتفق لهم القضاء بشاهد ويمين، والآخر أنَّا لا نسلِّم أنَّ خبر الواحد لا يقبل فيما يعم البلوىٰ، كيف وقد قبلوا المناكير في الوتر وتثنية الإقامة، وإسقاط القراءة عن المأموم، ووجوب الأضحية، ووجوب الوضوء من الفَصْد والحجامة، وجميعها مما يعم بها البلوىٰ.

❊ **فإن قيل**: الدليل علىٰ أن الحديث غير صحيح، ما رُوي عن

---

(١) ينظر: البدر المنير، ٥٩١/٩.




الزهري والنخعي أنهما قالا: أول من أفرد الإقامة معاوية، وأول من قضىٰ بالشاهد واليمين معاوية[١].

۞ **قلنا:** نسبة هذا إليهما اختراعٌ ووضْعٌ، فالزهري إمام أهل الحجاز، وقد أخذ العلم من العلماء السبعة، وإفراد الإقامة مذهب أهل الحجاز، السلف منهم والخلف، والقضاء بشاهد ويمين مذهب العلماء السبعة.

❊ **فإن قيل:** هو زيادة علىٰ النص المشهور، وهو قوله: «**شاهداك أو يمينه**» وقال للحضرمي: «**ليس لك إلا ذلك**»، وقال: «**البينة علىٰ المُدَّعِي، واليمينُ علىٰ من أنكر**»[٢]، وهذا حكم باليمين من المدَّعي.

۞ **قلنا:** بني هذا علىٰ ظاهر الحال وغالب الأمر، ولذلك لم يقل: أو شاهد وامرأتان، أو نكول المدَّعَىٰ عليه؛ لأن النُّكول بعيد من المدعىٰ عليه، وإن كان حجة عندهم، وإحضار شاهد وامرأتين بعيد، وكذلك الشاهد الواحد، وهو الجواب عن قولِه: «البينة علىٰ المدَّعِي» معناه البينة علىٰ المدَّعِي، فإن لم يكن شاهد، فاليمين علىٰ من أنكر، فهذا لا يمنع إثبات حجة أخرىٰ إذا قام الدليل عليها، فإن الحديث الذي رويناه نصٌّ، وهذه الألفاظ غايتها ما سيق للحصر بالإضافة إلىٰ جميع الأحوال.

❊ **فإن قيل:** هو زيادة علىٰ نص القرآن، فإنه تعرَّض فيه لرجلين، ورجل وامرأتين وقال: ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾[٣] فما هو أدنىٰ من ذلك فهو في

---

(١) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، (٢٣١٧٦)، والجوهر النقي، ١٠/١٧٥.

(٢) تقدم تخريج هذه الأخبار.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية (٢٨٢).

محل الارتياب.

❁ **قلنا**: الآية سيقت للإرشاد إلىٰ أصوب الطرق، وهو إثبات الحقِّ بقول الغير، فإنه أبعد عن أن تتطرق إليه التهمة، والارتياب قائم به، مهما حلف تطرق إليه الارتياب والتهمة، وإذا أثبت بقول غيره لم يتهم هو، ولا غيره الذي لا حظَّ له فيه، وهو الشاهد، وليس ذلك للحصر ولا للإيجاب، فإنهم أثبتوا الحق بالنُّكول بغير حجة ولا قياس صحيح، ولم يكن ذلك زيادة؛ لأن الآية ما سيقت لحصر الحجج، فكذلك نقول: بل سيقت لحصر إثبات الحقِّ بقول الغير، وفي هذه الصورة القضاء باليمين مع الشاهد، لا بالشاهد مع اليمين، واليمين هي الأصل، فكان الشاهد يظهر جانبه ليقبل اليمين.

❊ **فإن قيل**: اليمين شُرعت مبقيةً علىٰ ما كان، لا مثبتة إذا ظهر جانب المدَّعَىٰ عليه، فكيف تجعل مثبتة؟

❁ **قلنا**: لو أثبتنا بالقياس علىٰ محل النفي للزم هذا السؤال، ولكن أثبتناه بالنص، كاليمين النافية، وكأيمان اللعان مع أنها مثبتة، وكيمين المودع إذا ادَّعىٰ الردَّ، وإن كان مثبتة فإن يمينه علىٰ الرد علىٰ رسول [٤٠٥/ب] المودع/ لا يقبل، وإن كانت صورة الإثبات لا تختلف.

❊ **فإن قيل**: فهلَّا قِستم به في العقوبات.

❁ **قلنا**: لأن الأحاديث نُقلت في الأموال، وليس في معناها العقوبات؛ بدليل شاهد وامرأتين، فإن هذه حجة ضعيفة علىٰ الجملة.

❊ **فإن قيل:** فأحاديثكم محتملة للتأويل، فاتباع القياس أولىٰ؛ إذ ليس فيه أنه قضىٰ بيمين المدَّعِي، مع شاهد واحد أقامه المدعِي، بل فيه أنه قضىٰ باليمين مع الشاهد، فلعلَّ الشاهد الواحد كان أقامه المدعىٰ عليه، أو أقامه المدعي، وقضي بيمين المدعىٰ عليه مع شاهد واحد للمدعي، وما نقل أنه حلَّف المدعي مع الشاهد، لعله كان أقام شاهدين، فحلف معه بسبب دعوىٰ إبراء توجَّه عليه، أو مزيد احتياط؛ فإن المدعي قد يحلف مع الشاهدين، وليس مِن لفظٍ إلَّا وهذه الاحتمالات تتطرَّق إليه.

❁ **قلنا:** هذا الآن مماراة في الجليَّات؛ فإن الذين رووا الحديث عملوا به، ونُقل عملُهم علىٰ الوجه الذي اعتقدناه، وهو القضاء بشاهد ويمين المدَّعِي، فكيف يُنكر أمرٌ معلوم لتساهل في إطلاق اللفظ تعويلًا علىٰ سبق المعنىٰ إلىٰ الإفهام؟!

❊ **مَسْأَلَة: شهود الطلاق إذا رجعوا غرموا مهر المثل**[1] وقال أبو حنيفة إن شهدوا بعد المسيس لم يغرموا وإن شهدوا قبله عزموا نصف المسمىٰ وهو القدر الذي سلّمه الزوج إلىٰ زوجته[2].

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٧/٢٦٠، والتنبيه، للشيرازي، ص٢٧٣، والوسيط، ٦/١٩١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ٩/٢١، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٣/٤١٩، وحاشية أحمد القليوبي، ٤/٦٧، وعند الحنابلة إن كان رجوعهم قبل الدخول غرموا نصف المهر، وإن كان بعد الدخول غرموا جميع المهر. ينظر: المستوعب، ٢/٦٥٩، والمغني، ٨/١٨٤، وكشاف القناع، ٥/٤٤٩.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، ٦/٢٨٣، والمحيط البرهاني، ٨/٥٤٦، والاختيار لتعليل المختار،=



فنتكلم في الطرفين:

الطرف الأول: ما قبل المسيس، فنقول: توافقنا علىٰ أن الرجوع أوجب غرمًا، والخلاف في مقداره ومقابله، وإيجاب مهر المثل في مقابلة ملك البضع أولىٰ لمعنيين: أحدهما: أن ضمان الجُبران ينبغي أن يكون في مقابلة ما فُوِّت، والتفويت مقصودًا صادف ملك البضع، لا نصف المهر، بل نصفُ المهر سلَّمه الزوج والتزمه باختياره، وهو مُعترِف بأنه لازم.

والثاني: أن مقابلته بما تضمن الشهادة تفويته وجد له نظيرٌ، فإنه لو اشترىٰ أمةً بألف، وهي تساوي مائة أو ألفين، فشهد الشهود علىٰ إعتاقه إياها قبل القبض، ضَمِنوا القيمة دون الثمن الذي تقرر عليه بالاعتاق، ولا فرق بين الثمن المُسمَّىٰ في مقابلة الجارية المشتراة، والمهر المُسمَّىٰ في مقابلة المنكوحة، فالحكم بما وَرَدَ الشرع بمثله أولىٰ من الإِبْداع.

❊ فإن قيل: بل إيجاب ضمان نصف المهر أولىٰ؛ لأنه مالٌ، والمالُ يُضمن بالمالِ، والبُضْعُ ليس بمال، وحيث يُقابل بالمال فبالضرورة، ولقد كان الزوج يستحق الرجوع إلىٰ النصف الذي نقرر عليه إن فرضت ردَّةٌ من جهة المرأة، أو سببٌ آخر يوجب فسخ النكاح[1].

والجواب: أن نقول ما ذكرتموه من أن البضع ليس بمال فسنكلم عليه

= ١٥٤/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٤٨/٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤٩٠/٧، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٣٩٣/٢، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ١٣٤/٧.

(١) كتب قبالته في الأصل: «بلغ العرض بالأصل وصح والحمد لله».

وقولكم أنه فوّت حق الرجوع باطل بما إذا أوهبت الصداق أو أبرأته ثم شهدوا فإنه لم يفوت حق رجوع إذ لا رجوع في هذه الصورة ثم العجب أنهم قالوا البضع ليس بمال ثم قابلوا المال بحق الرجوع المتوقع بالردة وهو أيضًا ليس بمال ولذلك لا يعتاض عنه وملك البضع يقابل بالمال حصولًا/ [٤٠٦/أ] في النكاح وزوالًا في الخلع ولا يُعتاض قط عن حق الرجوع ثم هو باطل بما لو أتلف علىٰ المتهب وفات بسببه حق الرجوع علىٰ الواهب فإنه لا يغرم للواهب شيئًا.

❊ فإن قيل: لا يجب في مقابلة حق الرجوع بل في مقابلة نصف المهر فإنه بذله في مقابلة البضع ليكون ملك البضع حاصلًا فخرج به عن كونه فواتًا فإن من بذل شيئًا وحصّل مقصودًا فكانه لم يبذل ولم يفته قلما فات ملك البضع بشهادتهم انقلب بذله فواتًا محضًا فكأنهم فوتوه بواسطة تفويت ملك البضع فضمنوه.

❁ قلنا: هذا باطل صريحًا بما لو قتل زوجته فإنه جعل المهر في حقه فائتاً فواتًا محضًا ثم لا يضمن المهر ويبطل بما لو اشترىٰ الجارية التي استهتر بها وقيمتها مائة بألف فشهدوا علىٰ اعتاقه قبل القبض ورجعوا وقرروا عليه الألف فإنهم لا يغرمون الألف وقد جعلوه فائتًا وهذا للتحقيق: وهو أن الضمان لا يجب في مقابلة ما فات بواسطة غيره بل يجب في مقابلة ما توجّه التفويت نحوه مقصودًا من الشاهد وهو المفوّت بالعتق والطلاق فليجب ضمانه لا ضمان غيره وفائدة الفرض في هذا الطرف أمران أحدهما انهم سلموا عرفًا وتكلموا في تفصيله والأُخرُ أنَّ الردة من المرأة تشهد لنا

فإنها إذا فوتت بالردة ضمنت وردت المسمىٰ والشهادة علىٰ الطلاق الثلاث أعظم تفويتًا من الردة فإنها حرّمت النكاح إلا بمحلل والردة بعرضة الزوال علىٰ قرب.

الطرف الثاني: فيما بعد المسيس فإن أردنا المجادلة قسناه علىٰ ما قبل المسيس وقلنا شهادة أوقعت الحيلولة بينه وبين بضع زوجته فلا ينفك عند الرجوع عن غرم كما قبل المسيس أو يوجب مهر المثل كما قبل المسيس حتىٰ إذا منعوا ذلك نقلنا إليه وإن أردنا ذكر المآخذ فنقول الحيلولة بالشهادة في إيجاب الضمان كالتفويت بدليل شهادة العتق وقد حصلت الحيلولة وملك البضع متقوم شرعًا استحقاقًا في النكاح لا سيما في المعوضة إذا مات الزوج قبل المسيس فإنها تستحق مهر المثل علىٰ مذهبهم وهو أحد قولينا وزوالًا في الخلع وإتلافًا في وطئ الشبهة بالإجماع وعندنا عند الاستكراه كما ذكرنا في المستكرهة ومن فوت علىٰ انسان متقوّمًا ينبغي أن يضمنه.

❊ **فإن قيل:** البضع ليس بمال فمقابلته بالمال مقابلة بما ليس بمثل وهو خارج عن قياس الضمانات.

❁ **قلنا:** والدراهم ليس مثل العبد والفرس والجارية من حيث الصورة فإن وقع الاكتفاء بالاشتراك في معنىٰ عام وهو المالية فالبضع والمال قد اشتركا في معنىٰ عام وهو أن كل واحد يقصد تحصيله بالمال فإن كل واحد متقوم في الشرع علىٰ المتلف والعاقد في صحيح العقد وفاسده وقال تعالىٰ: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾[1] فجعل المال طريقًا إلىٰ البضع فالمال لم يضمن

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية (٢٤).

للقب المالية إذ لو كان كذلك لما ضمن الدم والبضع ولكن لأنه مقصود ومحترم يأبىٰ/ الشرع اهداره بعد جريان اتلافه فضمنه بما يقاربه مقاربة ما وإن لم يشاكله من كل الوجوه وكذلك ضمن علي الزوج والواطئ المختلعة بقيمته وهو مهر المثل وأثبت فيه الرجوع إلىٰ الرغبات كما في قيم الأموال فالإنصاف يقتضيأن لا يهدر بل يجبر عند فواته بأقرب طريق في الإمكان وقد مهد الشرع طريقة فلا سبيل إلىٰ أهماله.

٤٠٦/ب

❊ **فإن قيل**: فهذا باطلٌ بما لو قتل جارية مملوكة مزوَّجةً، فإنه يضمن المالية للمالك، ولا يضمن البضعَ للزوج، وقد فوَّتَهما جميعًا، ويبطل بما لو غصب الجاريةَ المزوَّجةَ فأَبِقَتْ، فإنه يضمن المالية للمالك بالحيلولة ولا يضمن البضع، والحيلولة الحسية بالإباق تزيد علىٰ الحيلولة الشرعية بالشهادة.

❁ **قلنا**: أما القاتل فلم يضمن؛ لأن البضعَ في حكم طرف، ففواتُه تابعٌ، ولا تُضْمن الأطرافُ والتوابع مع النفس، ولذلك فرَّقوا بين القتل والشهادة قبل المسيس، ولا عُذْرَ لهم إلا هذا، فعُذْرُنا عذرُهم، وأما الغصب أيضًا فينقلب عليهم فيما قبل المسيس؛ فإنهم ضمَّنوا الشاهدَ نِصْفَ المسمىٰ، ولم يضمِّنوا الغاصِبَ، فهلا قالوا: الحيلولةُ الحسيَّةُ تَزيد علىٰ الشرعية! وهل لهم عذر سوىٰ ما نذكره؟! وهو أن الإباقَ لم يفوِّتالملك شرعًا، وإنما تأثيره في إزالة اليد والقدرة الحسية وملك البضع لا يتأثر باليد، ولذلك يصح نكاح الآبِقةِ دون شرائها؛ لأن القدرة الحسية غيرُ معتَبَرة في البضع؛ إذ لا تثبت اليدُ عليه شرعًا.

وأما الشهادةُ فتُعدم القدرة الشرعية، وهي معتبرة في النكاح، ولذلك إذا أبقت لم ترُدّ المهرَ، ولو ارتدت ردَّتِ المهر؛ فرقًا بين ما يوجب الحيلولةَ شرعًا وبين ما يوجبه حِسًّا، وهذا عذرهم في الفرق قبل المسيس لا غير.

❊ **فإن قيل:** إذا ارتدت المرأة بعد المسيس فقد فوَّتَتِ البضع على الزوج، فلِمَ لا يضمنُ؟ لا سبب له إلا أن البضعَ لا يقابل بمالٍ إلا على متلِفٍ أو عاقدٍ.

❁ **قلنا:** لا نسلِّمُ؛ فإنها تضمن كما قبل المسيس، فتردُّ المسمَّىٰ، وهو ضمانُ العاقد، وهي عاقدةٌ كما قبلَ المسيس، نعم يبقىٰ الوطءُ السابقُعَرْيًا عن المهر، فليتزم الزوجُ لها مهرَ المثل، فإن تقابلا تقاصًّا، وإن تفاوت ضمن من عليه الزيادة، وهذا قولٌ مخرَّجٌ للشافعيِّ؛ إذا سلكناه انقطع إلزامُهم.

وإن سلَّمْنا فالجوابُ أن التضمين قد يُقَدَّرُ لتعارض محالاتٍ، فقدمنا أقربَ الطرق، فإنَّا إن ضمنَّاها مهرَ المثل كان ذلك علىٰ خلاف قياس الشرع في العاقد، ولذلك لم يضمن البائعُ قبل القبض إلا الثمنَ، والمرأة لا تَرُدُّ إذا ارتدت قبل المسيس إلا المسمَّىٰ، ولا تضمن مهرَ المثل، وإن كان القيمةُ أو مهرُ المثل أضعافَ الثمن والمسمَّىٰ، فلو أوجبنا مهرَ المثل لخالف قياسَ ضمانِ العقد، ولا سبيل إليه، فلا يبقىٰ إلا رَدُّ المسمَّىٰ، وهو قولٌ مخرَّجٌ.

وعلىٰ القول المنصوص لا يضمَنُ؛ لأنَّا نفتقِرُ أن نرُدَّ إليها مهر المثل للوطء السابق؛ إذ تعْريتُه محالٌ، فاضطُرِرْنا إلىٰ أن نجعلَ ذلك الوطءإما موجبًا مهرًا مبتدأً، أو نَبَقِّيَه موجبًا لما كان/ مقررًا له، فكان الاكتفاء بما تقرر [٤٠٧/أ] في مقابلته ـ وهو المسمَّىٰ ـ أولىٰ من قطع ذلك الموجب عنه، واستئناف

إيجاب مهر المثل بوطءٍ جرىٰ في نكاح صحيحٍ اشتمل علىٰ مسمًّىٰ، فرأينا أقربَ الطرق تقريرَ ما سَبَقَ؛ كيلا يُفتقَرَ إلىٰ تغيير الوطء وإخراجِه عن كونِه مقررًا.

❊ فإن قيل: وفي الطريقة التي سلكتموها أيضًا محالٌ؛ فإنه تعطيلُ التفويت عن واجبٍ، وقد فوتَتْ ملكَ البضع.

۞ قلنا: لكنها قد سلمت ما قُرِّرَ به تمامُ العوض، فهو في حقها كافٍ من وجهٍ، وكأنه تمام المقصود.

❊ فإن قيل: فإن الشهود أيضًا فرَّقوا علىٰ الزوج بعدَ جريان المسيس الذي هو في حكم استيفاءِ كلِّ المقصود.

۞ قلنا: هو استيفاءُ كلِّ المقصود في حق العاقد لضرورةِ تعذُّرِ التوزيع وضرورةِ تعذُّرِ تعدُّدِ الضمان علىٰ شخصٍ واحدٍ؛ فإنها بالوطْئة الواحدة كأنها خرَجَتْ عن الضمان، فلا يكرَّرُ الضمان عليها ثانيًا، وهذا غير متحقِّقٍ في حق الأجنبي.

❊ فإن قيل: فإذا وُطِئَتْ بالشبهة لم لا يصرَفُ المهرُ إلىٰ الزوج؟

۞ قلنا: كما لا يُصرف إليه قبل مسيس الزوج عندهم، والسبب فيه: أنه فوَّتَ قبل الاسيتفاء فكان من ضمان العاقد؛ كمن سكَن الدارَ المستأجرة يضمن للمالك لا للمستأجر، نعم يستردُّ المستأجِرُ قِسْطًا من الأجرة؛ لأن الأجرة تقبل التوزيعَ، وهذا لا يقبل التوزيعَ، فإن مقدار منفعة البضع غيرُ معلومٍ بالزمان والكيل؛ فهذا هو السببُ في الفرق.



مسائلُ العِتقِ

مَسْأَلَة: أحد الشريكين في العبد إذا أعتق نصيبه؛ فإن كان معسرًا اقتصر العتق وبقي الباقي رقيقًا، وإن كان موسرًا وجب تحصيلُ عتقه.

وفي كيفيته أقوالٌ؛ إحداها: أنه يتنجز العتقُ في الحال، ثم يغرم المعتقُ بعده.

والثاني: أنه يتوقف على التغريم فيعتق عند الضمان.

والثالث: أنه عند الضمان يتبين أنه عتقٌ عند الإعتاق بطريق الإسناد[1]، وقال أبو حنيفة: لا يعتق في الحال، ولكن يتخير المالِكُ بين أن يُعتق وبين أن يَسْتَسْعِيَ العبدَ حتى يؤديَ عن نفسه فيَعتِقَ، وإن كان المعتق موسرًا زادت خصلةٌ أخرى في خيرته؛ وهي تغريم المعتق إن أراد[2].

(١) ينظر: الأم، ٣٠٨/٨، والحاوي الكبير، ٥/١٨، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٣٢٣/٨، وجواهر العقود، ٤٢٣/٢، مذهب المالكية والحنابلة إن كان المعتِق موسرا قوِّم عليه نصيب شريكه قيمة العدل، فدفع ذلك إلى شريكه وعتق الكل عليه وكان ولاؤه له، وإن كان المعتق معسرا لم يلزمه شئوبقي المعتق بعضه عبدا وأحكامه أحكام العبد. ينظر: بداية المجتهد، ٢٩٩/٢، وعقد الجواهر الثمينة، ٣٠٥/٣، والتاج والإكليل، ٣٣٨/٦، والمغني، ٢٩٩/١٠، والفروع، لابن مفلح، ٣٧٣/٦.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٠٤/٧، وتحفة الفقهاء، ٢٦٢/٢، وبدائع الصنائع، ٨٧/٤، والهداية شرح بداية المبتدي، ٥٥/٢، والاختيار لتعليل المختار، ٢٤/٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٧٤/٣، والبناية شرح الهداية، ٣٦/٦.

أمَّا في صورة الإعسار، فالخلاف يرجع إلىٰ إثباته خيرة الاستسعاء للسيد، ونحن ننكره بل لا خيرة له إلا إعتاقُ الباقي، وإلا فيبقىٰ العبد حُرَّ النصف رَقيقَ النصف.

والمعتمدُ الخبر المرويُّ في الصحيح أنَّ: «مَن أعتَقَ شِرْكًا له من عبدٍ وله مالٌ، قُوِّمَ عليه الباقي، وأعطىٰ شُركاءَه حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ العَبْدُ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مَا عَتَقَ، وَرَقَّ مَا رَقَّ»[1]؛ وهذا دليلٌ علىٰ بقاء الرقِّ والعِتْقِ معًا.

❊ فإن قيل: ليس في الحديثِ نَفْيُ الاستسعاء؛ وإنما الاستسعاء ثبت بحديثٍ آخرَ؛ وهو قوله ﷺ فيما رواه أبو هريرة: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي مَمْلُوكٍ، فَعَلَيْهِ خَلَاصُهُ فِي مَالِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ، اسْتَسْعَىٰ العَبْدَ غَيْرَمشقوق عليه»[2].

❁ قلنا: روىٰ هذا سعيدُ بن أبي عَروبة عن قتادة قال أئمةُ الحديث: سائر أصحاب قتادة لم يرْوُوا هذه الزيادةَ، وتفرَّدَ به سعيدٌ، ومن أصحابه هشامٌ الدَّسْتوائي وهمام وشعبةُ/، وهم باتفاقِ الأئمة أحفظُ وأوثقُ، وفَصَلَ همامٌ وذَكَر الاستسعاء من قول قتادة ومذهبِه، فأظهر هذا أنه وَهِمَ سعيدُ بنِ أبي عَروبةَ وظنَّ أن قولَه عَقيب الخبر في حكاية مذهبِه: من الخبرِ، ودلَّ علىٰ غلطه في هذه الزيادة قولُه: عَتَقَ منه ما عَتَقَ، ورقَّ ما رق؛ إذ ذكر هذا [٤٠٧/ب]

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشركة، باب: تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل، (٢٤٩٢)، ومسلم، كتاب العتق، باب: ذكر سعاية العبد، (١٥٠٣) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشركة، باب: تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل، (٢٤٩٢)، ومسلم، كتاب العتق، باب: ذكر سعاية العبد، (١٥٠٣).

في معرِضِ قول جازمٍ تامٍّ شارحٍ لتمام الأمر وغايته.

والثاني: حديثُ عِمران بن الحُصَين؛ إذ روي أنه: أعتق رجلٌ ستَّةَ أعْبُدٍ لا مالَ له غيرُهم في مرض موته فقال فيه رسول الله ﷺ قولًا شديدًا، ثم دعاهم وجزَّأَهُم وأقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرَقَّ أربعًا[1]. وهذا من صور الاستسعاء عندهم، وهو دليلٌ عليهم في إبطال الاستسعاء وفي مصيرهم إلىٰ أنه يقسم العتقُ علىٰ الجميع، فهذا من الحديثين وليس فيهما ذِكْرُ الاستسعاءِ مع وقوع الحاجة إلىٰ البيان، يدلُّ علىٰ وَهمِ سعيدِ بن أبي عروبة.

ثم وإن قُدِّرَتْ تلك الزيادة فالمراد أنه يستسعي في الكسب بنصفه الرقيق غير مشقوق عليه؛ بحيث يستغرِقُ أوقاته مع أن نصفه حرٌّ؛ بل يُرعىٰ فيه جانبُه، وليس فيه تعرُّضٌ لاستسعائه في ثمنه، كيف والقياسُ يأبىٰ الاستسعاءَ؟! فيكفي في التأويل لولا ما قلناه من الحديث؛ فإنه إلْزامُ ذِمَّةِ العبد مالًا لإعتاقه، ولو علَّق العتق علىٰ كلام العبد وقولِه لم يلزمه أن يتكلم لإعتاقه، فكيف يلزم ذِمَّتَه مالٌ، ولا يجبر علىٰ الكتابة مع أن فيه عِتْقَه؛ بل لو عقد الكتابة فله أن يُعَجِّزَ نفسَه، فدل أن ما ذكروه علىٰ خلاف القياس والخبر جميعًا.

أما الطرف الثاني: إذا كان المعتقُ موسرًا فالخلافُ في أمرين؛ أحدهما: إثباتُهم الاستسعاءَ للسيد إن أراده؛ وقد أبطلْناه.

والثاني: قولهم: لا يتنجَّزُ العتق في الحال بل يتخير المالك بين أن يُعتِقَ وبين أن يُغَرِّمَ؛ وهو قولٌ للشافعيِّ؛ وهو عندي أظهر القولين فلا نخالفهم فيه.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأيمان، باب: من أعتق شركا له في عبد، (١٦٦٨).



ووجه ظهور هذا القول من جهة الحديث والقياس ظاهرٌ؛ أما الحديث فهو أنه قال: «قُوِّمَ عَلَيْهِ العَبْدُ وَأَعْطَىٰ شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ العَبْدُ»[1]؛ أخَّرَ العتق عن التضمين ذكرًا، هذا وإن لم يكُنِ الواوُ صريحًا في الترتيب ولكنه لا يُشْعِرُ بالتقديم أيضًا، فلا يدل علىٰ تقديم العتق علىٰ إعطاء الشُّركاء حِصَصَهم من القيمة.

وأما القياسُ فهو أنه قد بان أن العتق يقبل التجزئةَ عندنا في صورة الإعسار بحُكم المصلحة؛ فإن في تَنْجيزِه إحالةً للسيد علىٰ ذمة معسر، وفيه ضررٌ، فإذا قَبِلَ التجزئة بهذا القدر من النظر فمِن أعظم وجوه النظر ألَّا نُبْطِلَ سلطنته في عتق العبد وولائه، فلعله يوافق في هذه القربة ويُحصِّلُ لنفسه الثوابَ والولاءَ، فليُراجَعْ، فإن أبىٰ إلا التغريم فعند ذلك يحكم بالعتق إما في الحال أو مستندًا إلىٰ الأصل علىٰ اختلاف القولين؛ فهذا أقرب إلىٰ مراعاة الجوانب من تنجيز العتق.

فإن قال قائلٌ: رُوِيَ أنه ﷺ سُئِل عن رجلٍ أعتق شِقصًا من عبدٍ فقال: «هُوَ حُرٌّ كُلُّهُ لَيْسَ للهِ شَرِيكٌ»[2].

٤٠٨/أ ۞ قلنا: لا حجة فيه فإنه يتناول المعسرَ ولسنا نقول به/؛ بل نقولُ: إنه حكايةُ حالٍ، فلعلَّه كان موسرًا، فإن جاز هذا فيجوز أن يقال: حكاية حالٍ؛ فلعلَّه أعتق شِقْصًا من عبد نفسه، ولذلك لم يتعرض صاحب الشرع

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب العتق، باب: ذكر البيان بأن المعتق نصيبه من مملوكه إذا كان معدما كان نصيبه الذي أعتق جائزا عتقه، (٤١٣٦).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، (٣١٨/٣٤)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب العتق، باب: من أعتق من مملوكه شقصا، (٢١٨٥١)، وإسناده صحيح. ينظر: إرواء الغليل، ٣٥٩/٥.

للتقويم علىٰ المعتق والعتقِ عليه، والله أعلم.

* مَسْأَلَةٌ: إذا قال للعبد الذي هو أكبر سنًّا مِنه: هذا ابْني؛ لم يعتق عليه[1]؛ خلافًا له[2].

والمعتمد: أنه لو قال: أعتقتك قبل أن خُلِقْتُ؛ لم يحكم بعتقِه بالاتفاق، فقوله: أنت ابني؛ معناه: ولدتك قبل أن خُلقْتُ، وكما يستحيل الإعتاقُ من المعدوم يستحيل الإيلاء منه، وقوله: ولدتُّكَ قبل أن خلقْتُ ليس فيه تعرُّضٌ للعتق، وإنما العتق حكمُه لو صَحَّ، وقوله: أعتقتك قبل أن خُلقْتُ؛ هو تصريح بالعتق، فإذا لم يحكم به لاستحالته في نفسه فَبِأَلَّا يُحْكَمَ ها هنا بالعتق وهو فرعٌ للمحال أَوْلىٰ.

* **فإن قيل:** قولُه: أعتقتك قبل أن خُلِقتُ؛ وزانُه ما إذا قال: ولدتُّكَ قبل أن خُلقْتُ، وكِلا اللفظتين لا حُكْمَ لهما؛ لأنه أضاف الفعل إلىٰ حالةٍ عُدم فيها أهليةُ الفِعل.

وأما قولُه: أنت ابني؛ وِزانُه ما لو قال: أنت حرٌّ منذ مئةِ سنةٍ أو منذ ألفِ سنةٍ؛ فإنه يحكم بعِتْقِه في الحال؛ لأنه إخبار عن أمر ناجز في الحال

(١) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج، ٣٣١/١، وجواهر العقود، ٤٢٣/٢، وحاشية البجيرمي، ٤٥٣/٤، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: بداية المجتهد، ٣٠٣/٢، والمغني، ٢٩٥/١٠.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٦٧/٧، وتحفة الفقهاء، ٢٥٨/٢، وبدائع الصنائع، ٥١/٤، والهداية شرح بداية المبتدي، ٥١/٢، والاختيار لتعليل المختار، ١٩/٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤٣٩/٤

وهو الحريةُ، وهو محتمله، وإن لم يحتمل الإسناد إلىٰ ما مضىٰ فيلغىٰ إسناده، فكذلك إذا قال: أنت ابني؛ فهو إخبارٌ عن بنوَّةٍ ناجزةٍ وهي غير محتملةٍ، ولكنه حكمه محتمِلٌ، وهو العتقُ، فيُجعل مجازًا عن حكمه.

۞ قلنا: لا فرق بين قوله: أنت حرٌّ منذ ألف سنة، وبين قولِه: أعتقتُك قبل هذا بألف سنة، فلا يحكم بالعتق في الحالتين، وهذا محتملٌ، وإن سُلِّم - والمسألة غيرُ منصوصٍ عليها - فيؤاخذ بقوله: أنت حرٌّ، ويلغىٰ ما ذكره بعده في الحال؛ كما إذا قال: أنتِ طالق طلاقًا لا يقع؛ فهذا له وجهٌ، وهو أيضًا محتمِلٌ في قولِه: أعتقتُكَ قبلَ هذا بألف سنةٍ، فلا بُعْدَ في أن يؤاخذ بقولِه: أعتقتُ، ويلغي ما بعده ويقال: إنما يحتمل إتمام الكلام بما ينتظم معه، فإذا لم ينتظم فيلغىٰ، وهذا إذا قيل به فلا جرَيان له في قولِه: أنت ابني؛ فإنه محالٌ في عينه، فلم يمكن المؤاخذةُ به، وما وراءه فرعٌ له فوجب إسقاطُه، وقوله: إنه جُعِلَ مجازًا عن حكمِه تصحيحًا لقوله بحسب الإمكان؛ تحكُّمٌ إذ المجازُ لا يفارق الحقيقةَ في كونه مفهِمًا ومستعملًا في الغرض في اللغة، وهذا غير مستعمل ولا مفهِمٍ، ووضع المجاز لا علىٰ المنهج المفهومِ تحكُّمٌ كوضع الحقيقة، علىٰ أن ما ذكروه منقوضٌ بما لو قال لزوجته: أنتِ أمِّي، وهي أصغرُ منه، أو: ابنتي، وهي أكبرُ منه؛ فإنه لا يُجعلُ خبرًا عن الطلاق، ولو قال لغلامِه: أنت جَدِّي، وهو أصغرُ من ابنيه، أو: أخي، وهو أكبر من أبيه؛ لم يعتِقْ.

ولو قال لجاريته: أنتِ ابني، ولغلامه: أنتَ ابنتي؛ لم يحصل العتقُ، والخطأُ في النحو أكثر وقوعًا وأقربُ إلىٰ الاحتمال في اللسان من التعبير

بالبنوَّة المستحيلة عن العتق.

وكذلك إذا قال لغيره: قطعتُ يدَكَ اليمنىٰ، وهي قائمةٌ؛ لا يجعل هذا عبارةً عن التزام خمسِمئة دينارٍ، وهو حكمُه؛ لأن اللفظ غيرُ مُفْهِمٍ حتىٰ يُجعَلَ مجازًا، ولا هو ممكنٌ حتىٰ/ يؤاخَذَ بإقراره. [٤٠٨/ب]

فإن زعموا أن التزام الأرش صريحًا غيرُ ممكن.

۞ قلنا: التزام خمسمئة مطلقًا غيرَ مضافٍ إلىٰ القطع ممكنٌ بالإقرار، فليُجعلْ كنايةً عن إقرار بخمسمئةٍ مطلقًا؛ كما جعلتم هذا مجازًا عن عتق مرسلٍ لا عن عتقٍ أوجبه البنوَّةُ؛ إذ لا بنوَّةَ كما أنه لاعتاقةٌ.

※ فإن قيل: ما ذكرتموه باطلٌ بمشهور النسب؛ فإن النسب باستِلحاقه لا يحصل، ثم العتقُ يحصل، فأيُّ فرق بين امتناعه شرعًا وبين امتناعه حِسًّا؟

۞ قلنا: فيه وجهان، فإن منعنا انقطع السؤال، وإن سلَّمنا فقد اعترفوا بالفرق حيث قالوا: تصير أمُّه أمَّ ولد له؛ بخلاف الأكبر منه، ويحرُمُ عليه نكاحُه؛ بخلاف الأكبر، وإذا قال لزوجته: أنتِ ابنتي؛ وهي صغيرةٌ، يُمكن ذلك انقطع النكاحُ؛ بخلاف الأكبر، وعُذْرُنا وعذرهم في هذه المسائل واحدٌ؛ وهو أن ما أخبر عنه ممكنٌ؛ إذ الاشتباه في الأنساب كثيرُ الوقوع، ولذلك لو أراد أن يقيم البينة علىٰ أنه ولد علىٰ فراش زوجته ليثبت النسب يجوز، فإذا أقر بممكن يؤاخذ بقوله فيما عليه، وإن لم يقبل في النسب والميراث الذي هو حقُّ غيره، ولذلك لو اشترىٰ عبدًا فقال: أعتقه بائعه،

وقد اشتراه من ولي الصبي؛ لم يقبلْ لأنه محالٌ، ولم يؤاخذ به، ولو اشتراه من بالغ يقبل في حقِّه، ولا يقبل في حق استرداد الثمن لوجود الإمكان، فأما إذا انتفىٰ الإمكانُ فالمؤاخذة محالٌ، والله أعلم.

مسألة: لا يعتق عند الشراء إلا الوالدون والمولودون[1]، وقال أبو حنيفة: يعتق الإخوةُ والأعمامُ وكلُّ من يحرم نكاحُه[2].

والمعتمد أن شِرىٰ الأخ صحيحٌ مفيد للملك، والنظر في زوال الملك، والأصل أن الملك إذا حصل بقي، وإنما عُرف زواله شرعًا في الوالدين والمولودين، وثبت أنه لا جريان له في بني الأعمام، وإن تعَدَّتِ القرابةُ والإرثُ وتحمُّلُ العقل وجملةٌ من أحكام القرابات، والإخوة والأعمام دائرون بين الرتبتين المتقابلتين، وإلحاقه برتبة الوالدين والمولودين بعيدٌ؛

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٨/٧٢، وأسنىٰ المطالب شرح روض الطالب، ٤/٤٤٦، وتحفة المحتاج، ١٠/٣٦٧، ومغني المحتاج شرح المنهاج، ٤/٥٠٠، ونهاية المحتاج، ٨/٣٨٨، وعند مالك يعتق عليه أبوه وأمه وأجداده لأبيه وأمه وإن تباعدوا وولده وولد ولده وإن تباعدوا وإخوته دنية وإخوته لأبيه وإخوته لأبيه وأمه وإخوته لأمه، لا يعتق عليه أحد اشتراهم من ذوي محارمه سواهم لا بني أخ ولا بني أخت ولا عمة ولا عم ولا خالة ولا خال ولا أمة تزوجها فولدت له أولادا فاشتراها بعدما ولدت. ينظر: المدونة، ٢/٤٢٨،

(٢) ينظر: المختصر، للقدوري، ص١٣٠، والمبسوط، للسرخسي، ٧/٦٩، وتحفة الفقهاء، ٢/٢٦٦، وبدائع الصنائع، ٤/٤٧، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢/٥٣والاختيار لتعليل المختار، ٤/٢١، والبناية شرح الهداية، ٦/٢٤، وفتح القدير، لابن الهمام، ٤/٤٤٧، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٦/٤١٤، والفروع، ٥/٥٩، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٧/٤٠١.

لأنه لا يبعد أن يكون ذلك للخاصية القوية الشاملة، وهو خاصية السببيَّة والمسَبَّبيَّة؛ فإن الإنسان لا يملك نفسه، فلا يبعد أن يقالَ: لا يملك مَن خُلِق من نفسه، فإنه في حُكم نفسه، والأصول أسبابٌ في الوجود لو قُدِّرَ عَدَمُهم لانعدم الفرعُ، والفروعُ مسبَّبات الأصولِ ومكتسباتٌ من جهتها، فهو خاصية مؤكدة تُنبئُ عن حقيقة البعضية، فحذْفُ تأثيرها وإضافة الحكم إلىٰ القرابة الشاملة تحكُّمٌ، كيف وقد علق الشرع بهذه الخاصية أحكامًا وقطعَ الأخوة عنها فيها؛ مثل ردِّ الشهادة ومنْعِ وضع الزكاة ووجوب النفقة مع اختلاف الدِّين وتحريم حَليلة الأب والابن، وتحريم البيع علىٰ المكاتب عند الشراء، وهو الذي يُعبَّر عنه بالتكاتب علىٰ المكاتب، وسُلك بالأعمام في هذه الأحكام مَسلكَ بنيهم؟! فسواء نُظِرَ إلىٰ كثرة الأحكام أو إلىٰ الخاصية القوية اقتضىٰ/ الاقتصارَ والامتناع عن التعدية. [٤٠٩/أ]

❊ **فإن قيل:** لم يرد الحديث إلا في الولد؛ وهو قوله: لَنْيَجْزِيَ وَلَدٌ وَالِدَهُ حَتَّىٰ يَجِدَهُ مَمْلُوكًا فَيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ، ثم أُلحق الابن مع أنه لا يبعد أن يُصان الأب عن خدمة ابنه، ولا يُصان الابنُ عنه، وأُلحق به الجدُّ مع أن للأب ملاصقةَ القرب، وأُلحق الأم والجدة مع أن للأب الاختصاصَ بالولاية والعصوبة، ولكن قيل: متعَلَّقُ العتق وجوبُ الصلة بالقرابة صيانةً عن الذلِّ؛ كما في تحريم النكاح، ثم لم يختصَّ ذلك بالأب فعُدِّيَ بتعديته العتقُ، فكذلك الأعمام والإخوة تُعدِّيَ إليهم تحريمُ النكاح، وهو أضعف الرِّقَّين، فبأنْ يتعدَّىٰ تحريمُ الاسترقاق أولىٰ.

❁ **قلنا:** الإجماع منعقدٌ علىٰ الوالدين والمولودين، وليس نعرف أن

مستند الإجماع فيه هذا الحديثُ الخاص أو أمرٌ آخرُأعمٌّ منه، ونحن اقتصرنا علىٰ محلِّ الاجتماع؛ علىٰ أن ذلك إن أُخِذَ من القياس وقيل: الابن في معنىٰ الأب، والجدُّ في معنىٰ الأب، والأم في معنىٰ الأب؛ فله وجهٌ؛ فإن الأغلب علىٰ الظنِّ أن سببه أن الإنسان لا يملك نفسه فلا يملك بعضَه، وهذه البعضيَّةُ جاريةٌفي كلِّ من خُلق منه من الأصولُ والفروعُ، وأما العم فإنه بعضٌ علىٰ معنىٰ أنه بعضُ الجَدِّ، والجدُّ بعضُ الأب، ولو سلك هذا المسلك لصار ابنُ العمِّ أيضًا، ويعُمُّ ذلك جميعَ الدنيا، فكلُّهم أولادُ آدمَ، فأردنا له مردًا، فوجدنا الأحكامَ التي عدَّدْناها تعُمُّ الفروع والأصول، ولا يتعدَّىٰ إلىٰ الإخوة والأعمام؛ كما لا يتعدىٰ إلىٰ بني الأعمام، فاتبعنا الأغلبَ واقتصرنا علىٰ رابطة السببية في الوجود كما في سائر الأحكام، ولم يتعدَّ إلىٰ هؤلاء إلا النكاحُ، وهو باطلٌ بالرضاع، فإنه يوجب تحريمَ النكاح دون تحريم الملك؛ لأن في الرضاع شبهَ البعضية لاتمامَ حقيقتِه، والنكاح يحرم بالشبهة، وكذلك في الأخوة شُبَهُ البعضية، أما ملك اليمين فلا يندفع بالشُّبَهِ، فعذرُنا ها هنا عذرُهم في الرضاع.

وقولهم: إن تحريمَ النكاح بطريق الصلة والصيانة عن الذل هوسٌ؛ بل الصيانة عن الذل في أن ينكح الأب ابنته والأخُ أختَه، ولا يُسَلِّط علىٰ نكاحها أجنبيًّا ففيه التعريضُ للذلِّ لولا وازعُ الشرع، وما قولكم إلا كقول من يقول: ينبغي أن يحرم علىٰ المسلم نكاحُ المسلمة حتىٰ ينكحها الكافرُ؛ فإنه إذلالٌ، وقرابة الإسلام توجب الصيانةَ عن الذلِّ صلةً، فليسلَّمْ إلىٰ الأجانب، ولو ورد الشرع بهذا لَسَبَقَ منه إلىٰ الأفهام ما سبق من تحريم نكاح المحارم، وهو خيالٌ محضٌ لا أصل له.

❊ فإن قيل: فما علة التحريم؟

۞ قلنا: لا يلزمنا تعليلُ ذلك، وإنما الغرضُ إبطالُ تعليلهم، ولعل السببَ فيه أن مقصود النكاح التكاثرُ واتصالُ العشائر، وبمحركة الشهوة والشهوةُ يشتَدُّ هَيَجانُها عند مشاهدة طلعةٍ غيرِ مألوفة في الصِّغَر؛ فإن ما وقع الأُلْفُ به لا يقوى الإحساسُ بجماله ولا يعظُمُ الاستشعارُ، فلا تتحرك الشهوةُ، وعن هذا قال ﷺ: «لَا تَنْكِحُوا القَرَابَةَ القَرِيبَةَ؛ فَإِنَّهَا تُضْوِي الوَلَدَ»[1]؛/ أي: يكون الولد ضعيفًا، وذلك لفتور الشهوة بما ذكرناه؛ هذا [٤٠٩/ب] في بنات الأعمام، فكيف لو فرض في الأم والبنت ومن طال الأُلْفُ به من أول الفطرة؟! ولما كانت المخالطة والأُلف يَعظُم أيضًا بالرضاع أُلحق به، فلعل هذا هو السرُّ فيه، والعلم عند الله، ولا حاجة إلى البحث عنه في المسألة ففيما ذكرناه كفايةٌ.

❊ فإن قيل: فإن كان المتبعَ النصُّ فقد ورد عامًّا حيث قال: «مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مُحَرَّمٍ عَتَقَ عَلَيْهِ»[2].

۞ قلنا: لم يصِحَّ الحديث ولو صحَّ لقُلْنا به، ولكن رواه الحسنُ عن

---

(١) هذا الحديث لا أصل له. ينظر: البدر المنير، ٧/٤٩٩، والتلخيص الحبير، ٣/٣٠٩.

(٢) أخرجه أحمد في المسند، (٢٠٢٢٧)، وابن ماجه في السنن، كتاب العتق، باب: من ملك ذا رحم محرم فهو حر، ٢/٨٣٤، وأبو داود في السنن، كتاب العتق، باب: فيمن ملك ذا رحم محرم، (٣٩٤٩)، والترمذي في السنن، أبواب الحكام، باب: ما جاء في من ملك ذا رحم محرم، (١٣٦٥) من حديث الحسن عن سمرة، وقال الترمذي: «هذا حديث، لا نعرفه مسندًا إلا من حديث حماد بن سلمة» وقيل: إنه مرسل. ينظر: البدر المنير، ٩/٧٠٨.

سمُرَةَ، وبحث أئمةُ الحديث وقالوا: لم يصِحَّ روايةُ الحسن عن سمرة؛ إلا في ثلاثةِ أحاديثَ. وليس هذا منها.

ثم قد قيل: إنه محمول على الوالدين والمولودين؛ بدليل القياس الذي قدمناه، والرأي القول بالعموم لو صَحَّ، فمذهبُ الشافعيِّ هو الحديثُ لا غيرُه.

* **فإن قيل**: روي أن رجلًا يقال له: صالحُ، جاء إلى رسول الله ﷺ بأخيه وقال: يا رسول الله، إني أريد أن أعتق أخي هذا، فقال: «**إِنَّ اللهَ أَعْتَقَهُ حِينَ مَلَكْتَهُ**»[1].

* **قلنا**: قال أئمة الحديث: لا يحلُّ الاحتجاج بهذا؛ فإن راويَه بإجماع أهل النقل مردودٌ، وراويه الكلبي والعرزميُّ، وهما متروكان، ورواه حفصُ بن أبي داودَ، وهو ضعيفٌ عند أهل العلم بالحديث، والله أعلم.

مَسْأَلَة: بيعُ المدبَّرِ صحيحٌ[2]؛ خلافًا له[3]، والمعتمد أن البيع كان

(١) أخرجه الدارقطني في السنن، كتاب المكاتب، (٤٢٢٧)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب العتق، باب: من يعتق بالملك، (٢١٩٥٤) والحديث فيه راوٍ متروك. ينظر: نصب الراية، ٣/٢٨٠.

(٢) ينظر: المهذب، للشيرازي، ٢/١١، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٦/٨١، والوسيط، ٣/٤٦٨، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٥/٥٨، وأسنى المطالب شرح روض الطالب، ٤/٤٦٨، ومغني المحتاج، ٤/٥١٢، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٧/٤٣٧، شرح منتهى الإرادات، ٢/٥٩٤.

(٣) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٧/١٧٩، وتحفة الفقهاء، ٢/٢٧٨، وبدائع الصنائع،=

جائزًا قبل التدبير، ولا معنىٰ للتدبير إلا تعليقُ عِتْقٍ بالموت، فالمحل لا يتغير به في الحياة كالتعليقات كلِّها وقولِه: إن مِتُّ مِن مرضي هذا فأنت حر.

❊ **فإن قيل:** لا نسلِّمُ أنه لا معنىٰ له إلا تعليقُ عتق بالموت.

۞ **قلنا:** هذا هو الظاهر إن اعتُبِر لفظُه، وإن اعتبر معناه فهو وصيةٌ، وكيف ما كان فحسم باب البيع لا وجهَ له كالتدبير المقيد.

❊ **فإن قيل:** وهلَّا اعتبرتموه بالاستيلاد؛ فإنه استحقاقُ عتقٍ بعد الموت، ثم يمنع البيع! **قلنا:** وهلَّا اعتبرتم المقيدَ به! ولمَ اعتبرتموه بالتعليق؟! فعذركم عذرُنا، والعذر المشترك أنه تعليقٌ لفظيٌّ، فكيف يعتبر بالاستيلاد؟! والذي هو فعل ناط الشرعُ به حكمًا علىٰ خلاف اختياره.

❊ **فإن قيل:** لأن المدبر تدبيرًا مقيدًا لا يستحق العتقَ بمطلق الموت كيف ما فُرض الموت، بل يستحق بموتٍ مخصوصٍ، وهو الموت من ذلك المرض؛ بخلاف المستولدة.

۞ **قلنا:** والمدبر تدبيرًا مطلقًا لا يستحق العتق مطلقًا بل بموتٍ مع كونه بريءَ الذمة عن الدَّين غنيًّا بمالٍ مبلغُه ضِعْفُ قيمة المدبَّرِ، فإنه إن كان عليه دَينٌ بِيعَ المدبَّرُ وفاقًا، وإن لم يكن ولا مالَ له سواه ردَّ الورثة العتقَ في ثُلُثَيه، وبهذا يخالف المستولدةَ، فإنه لو أراد أن يَزْحَمَ عتقها بالاستقراض

= ١٤١/٥، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ٥١٥/٢، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٩٨/٣، وهو مذهب المالكية. ينظر: التلقين، ص٥٢٧، وبداية المجتهد، ٣١٧/٢، وجامع الأمهات، ص٥٣٣.

وجمْعِ الديون علىٰ نفسه لم يقدرْ عليه، وهاهنا يقدر علىٰ دفع عتقه باستقراض مبلغِ قيمته، فلينجز له أخْذُ ذلك في ثمنه إذ لا فرقَ.

❊ **فإن قيل**: التدبير المقيَّدُ تعليقٌ محضٌ، والتعليق لا ينعقد سببًا في الحال، فلا يخلُ بالمحل، ولا يتغير به المحلُّ؛ بل يصير سببًا عند/ وجود [١/٤١٠] الشرط، وأما التدبير المطلق فهو عقدُ خلافةٍ في الحال، ثم انعقاده كالوصية؛ إلا أنه يتأخر حكمُه لوجود الأصل؛ إذ لا حكمَ للخَلفِ مع وجود الأصل؛ إلا أن الوصيةَ عَقْدُ خلافةٍ أوجب حقَّ الملك، فلا يلزمه كالدين يوجب نفسَ الملك وهو الهبة، فإنه لا يلزم بنفسه، ومهما وجب حقُّ العتق يلزم كحقيقة العتق؛ إذا ثَبتَ، ولذلك ساوىٰ الاستيلادُ تنجيزَ العتق في اللزوم، وإنما جعلنا الوصية خلافةً لأنه إيجابٌ وتمليكٌ، والملك لا يقبل التعليقَ، فجعلناه خلافةً.

والجواب: أن هذا تحكم في أصل الوصية؛ بل هو تعليقُ استحقاقٍ وإيجابٍ وملكٍ بالموت، ولكن احتمل ذلك في الموت مِن بين سائر الشرائط عطيَّةً من الله لمسيس الحاجة إليه، فما ذكروه تحكُّمٌ محضٌ، وكل ما استدلوا به علىٰ استحالة كونه تعليقًا انقلب عليهم من جعْلِه خلافةً، فإنه لا بد من الخروج عن القياس فيه بوجهٍ ما علىٰ كل مذهب.

الثاني: أنه إن سُلِّم في الوصية لأنه تمليكٌ، فالعتق إسقاطٌ، فتصحيحه بطريق التعليق ممكنٌ، فلم حُوِّل عن موضوعه؟

الثالث: أن تصحيح التدبير بالخلافة غيرُ ممكنٍ؛ إذ معناه نزول الخليفة منزلةَ المستخلف، والعبد يعتِقُ علىٰ معنىٰ سقوط الرقِّ عنه، وظهور

الاستقلال الذي اقتضاه أصلُ الفطرة، وانغمر بعارض الرقِّ لا على معنى الخلافة؛ إذ كان للسيد الرقُّ والملك، ولا يملك العبدَ نفسَه، والعتقُ يثبت له بالحرية، ولم تكن الحرية للسيد، فكيف يعقل فيه الخلافة؟!

الرابع: لأنه وإن جُعل خلافةً فلا نسلِّمُ أنه تم قبل موت المستخلف قبل تمام السبب، بإمكانِ الحكم، وشرط الإمكان عدمُ الأصل، فلا حكم لها في الحال، ولذلك لا يصِحُّ قبلَ الموت قبولُ الموصى له والموصيِّ إليه، ولا إجازةُ الورثة ولا ردُّهم؛ لأن السبب لم يتِمَّ بعدُ، فلا فرق بينه وبين التعليق.

الخامس: أن ما ذكروه باطلٌ بالتدبير المقيد؛ فإنه لو قال لغيره: إن متُّ مِن مرضي هذا فأنت وصيِّي، كان ذلك خلافةً، ولا يمنع التقيُّد كونه خلافةً، فلم يمنع العتق؟ وقد قالوا: لو قال: إن متُّ وأنت في ملكي فأنت حُرٌّ؛ أنَّ هذا يجوز بيعُه، وهذا شرط لو سُكت عنه فهو من ضرورةِ نُطقه، فلم يمنع تقدير الخلافة.

وكذلك إذا قال: فأنت حرٌّ بعد موتي بيومٍ أو قبل موتي بيومٍ، فإنهم جوَّزوا بيعَ الكلِّ، وتقدير الخلافة فيه ممكنٌ، وكذلك إذا قال: أيُّ عبدٍ اشتريتُه فهو حرٌّ، فإذا اشترى عبدًا صار مدبَّرًا، ثم إنه جاز بيعُه، ولا نجد فرقًا بين المقيَّدِ بهذه القيود وبين المطْلَقِ.

السادس: وهو القاطع بأن السبب في الحال لم يتمَّ: أنه إذا كان في الصحة احتُسِبَ من الثُّلث، وما تم استحقاقه في الصحة لا يُحسب من الثلث، فدل أن تمامه بالموت، وبهذا فارَقَ الاستيلادَ؛ فإنه احتُسِبَ من رأس المال في المرض والصحة جميعًا.

مسائل الكتابة



الكتابةُ الحالَّةُ باطلةٌ[1]؛ خلافًا له[2].

والمعتمد: أن الوارد في الشرع الكتابةُ المُنجَّمَةُ المؤجَّلة، والحالة ليست في معناها، فلا تلحق بها، فهاتان المقدمتان؛ إحداهما أن الوارد في الشرع/ هي المنجمة، والثانية أن الحالَّة ليست في معناها، ففي أيهما النزاع حتى ندل عليه؟ [٤١٠/ب]

❊ فإن قيل: ننازعكم في الأولى فلا نُسلِّم أن الورود في الشرع مقصورٌ على المنجمّة، بل ورد مطلقًا بعموم قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[3]،

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٤٦/١٨، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ٣٤٢/١٩، والوسيط، ٥٠٩/٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٤١٧/٨، وجواهر العقود، ٤٣٩/٢، وتحفة المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ٣٩٤/١٠، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٤٠٤/٨، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: المغني، ٣٧١/١٠، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٤٥٠/٧، وشرح منتهى الإرادات، ٥٩٩/٢

(٢) ينظر: النتف في الفتاوى، للسغدي، ٤٢١/١، تحفة الفقهاء، ٢٨١/٢، وبدائع الصنائع، ١٤٠/٤، والهداية شرح بداية المبتدي، ٢٥٣/٣، والاختيار لتعليل المختار، ٣٥/٤، والبناية شرح الهداية، ٣٦٥/١٠، وفتح القدير، لابن الهمام، ١٥٨/٩ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٢٣/٢، وهو مذهب المالكية. ينظر: البيان والتحصيل، ١٨٢/٣، وبداية المجتهد، ٣٠٦/٢، والتاج والإكليل، ٣٤٥/٦، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، ٣٤٧/٦.

(٣) سورة النور، جزء من الآية (٣٣).

وغايتُكم أن الصحابة لم يكاتبوا إلا علىٰ نجمين، فهذا لا يمنع من الصحة فيما تركوه، بل يدل علىٰ أنه الأولىٰ والأرفق، ولهذا لم يكاتب علي لحظتين أحد، ويصح عندكم التنجيم بساعتين، وإن كان ذلك خروجًا عن الأولىٰ؛ وهذا لأن من كاتب من الصحابة عبده إنما فعله تكرمًا وتوسعةً عليه، وغالب حال العبد يقتضي الإمهالَ والإنظار حتىٰ يحصل التحررُ فجَرَوا علىٰ ما يقتضيه التكرِمة.

والجواب: أن الكتابة عُرفت صورتها بفعل الصحابة، ولم ينقل إلا كذلك، وأما [قولُه][(١)]: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾؛ إن كان التعلق بعمومه من حيث اللسان فليست هذه اللفظة في اللغة لهذا العقد، بل هو مأخوذ من الكِتْبة والكتابة؛ إذ الغالب أن السيد يكتب كتابًا للعبد عند ذلك بالنجوم وأجله، فليس يمكن أن يفهم صورة هذا العقد العجيب الذي هو معاملة السيد ملكَه بملكِه من هذا اللفظ من حيث اللغةُ، بل هو لفظ شرعيٌّ، ويعرف بيانُه من الشرع ببيان رسول الله وما تعاطاه الصحابةُ، وعُلم أنهم فهموه من بيانه، فهو الواردُ، وما عداه ليس يدل عليه اللسان واللغةُ، ولم يرد به بيان صاحب الشرع، فصار لفظ الكتابة كلفظ الصلاة والصيام والنحر؛ فإنها ألفاظ حُوِّلت عن موضوعها اللغوي قطعًا، فلم يجُزْ تحكيمُ اللغة فيها، بل وجب التوقُّف علىٰ البيان، وقد قال تعالىٰ: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[(٢)]، والنحر لم يكن عبادةً بصورته بل بالشرع، ثم ورد الشرع به في يوم العيد فلم يلحق به غيره

---

(١) كُتب في الأصل: «قولكم»؛ والصحيح ما أثبته، لأن المذكور بعد هذه اللفظة جزء من آية. والله أعلم.

(٢) سورة الكوثر، جزء من الآية (٢).

من الأيام؛ لأنه أمر شرعيٌّ لا يُعقلُ معناه، وللمواقيت مدخل في العبادات، فلم يجُزِ التصرف فيها، والكتابة خارجة عن القياس؛ لأنها معاملة الملك بالملك، فضاهت العباداتِ التي لا يُعقَلُ معناها، فوجب اقتباسُ صورتها من التوقيف، كاقتباس أصلها، وقد قال عثمان ﷺ لغلام سأله الكتابةَ مهددًا له: لأُكاتبَنَّك علىٰ مئةِ ألف علىٰ أن تعُدَّني عِدَّتين، واللهِ لا أَنْقُصُكَ منها درهما[1]. ولو كان يَعتقِدُ جوازَه حالًا لذكره في معرض التهديد والتضييق.

❊ فإن قيل: سلَّمْنا المقدمةَ الأولىٰ، ولكنَّا لا نسلم الثانية، وهو أن الحالَّةَ ليس في معناها، فما الدليلُ عليه؟

❁ قلنا: لأنَّا لم نفهم علَّتَه حتىٰ نُبْرزَه ونعدِّيَه؛ يبقىٰ أن يقالَ: يُعلم قبل البحث عن علته أنه في معناه كالأمَة في معنىٰ العبد، وهذا لا سبيلَ إلىٰ إطلاقه، وإن تعسَّفَ به مجادلٌ فهو عنادٌ في اللسان، وعقلُه يشهد عليه بالتكذيب إن سُلِّمَ ذوقُه وحِسُّه، فإن العقد عقدُ إرفاقٍ، فكيف يكون المنفك عن الإرفاق المتضمنُ لغاية التضييق والتعجيز في معنىٰ المشتمل علىٰ الإرفاق؟!

❊ فإن قيل: فلماذا جازت الزيادة علىٰ نجمين؟

---

(١) أخرجه الطحاوي في شرحح مشكل الآثار، ١١/١٧٠، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب المكاتب، باب: مكاتبة الرجل عبده، (٢٢١٤٥) عن مسلم بن أبىٰ مريم عن رجل قال: كنت مملوكًا لعثمان ﷺ قال: بعثنىٰ عثمان ﷺ فىٰ تجارة فقدمت عليه فأحمد ولايتىٰ، قال: فقمت بين يديه ذات يوم فقلت يا أمير المؤمنين أسألك الكتابة، فخطب فقال: نعم ولولا آية فىٰ كتاب الله ما فعلت، أكاتبك علىٰ مائة ألف علىٰ أن تعدها لىٰ فىٰ عدتين والله لا أغضك منها درهما.

﴿◉﴾ قلنا: لأنه نقل من الصحابة بنجمين ونجوم، ولم يُنقَلْ بأقل من نجمين/ حتىٰ قال عثمان لغلامه: لأكاتبنَّك علىٰ نجمين. في معرض التهديد [٤١١/أ] والتضييق، فدل أنهم رأوا ذلك أقصىٰ غايات التضييق، كيف والزيادةُ جائزة بطريق الأولىٰ؟! فإنه أتىٰ بالواجب وزاد، فنُزِّلَ منزلةَ مَن وجب عليه إخراجُ درهم من الزكاة فأخرج دراهِمَ، فهذا مما يرخص العقلُ في إطلاق اللسان فيه؛ فإنه جائزٌ بطريق الأَولىٰ.

❊ فإن قيل: القرض شُرع مكرمةً وإرفاقًا ورفقها في الأجل، ثم كان الأجلُ ممنوعًا فيه.

﴿◉﴾ قلنا: هذا كلام لا فائدة له؛ فإن الأجل ها هنا بالاتفاق غيرُ ممنوع، فلا يمكن الاستشهاد به، فيبقىٰ إيرادُ إشكال لا يناسب المسألةَ، وهو غير واردٍ، فإنَّا لم نَزِدْ علىٰ الوارد، بل ورد الشرع بالقرض من غير أجلٍ، فرأينا أن زيادة الأجل يكاد يكون تصرفاً في الوارد بالتغيير، فاتبعنا الواردَ، ولم يلحق المؤجل، وهاهنا الواردُ هو المؤجلُ، فليُتَّبَعْ حتىٰ لا يلحق الحالَّ، وإنما إشكالُ هذا السؤال أن يُورِدَ علىٰ الزيادة علىٰ نَجْمين، فيقالُ: فهلَّا جوَّزْتُم القرضَ المؤجل بطريق الأولىٰ لما فيه من مزيد الرفق! فقد بينَّا أن زيادة النجوم من غير حصرٍ منقولٌ، ولا ضبطَ في طرف الأكثر؛ فقد كُوتِبَتْ بَريرةُ علىٰ تسعة أواقٍ بعِلمِ رسول الله في كل عامٍ أوقية[1]، وقد انضبط طرفُ الأقل بقول عثمان: لأكاتِبَنَّك علىٰ نجمين. وأنه لم ينقل أقل من ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: إذا اشترط شروطًا في البيع لا تحل، (٢١٦٨)، ومسلم، كتاب العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، (١٥٠٤) من حديث عائشة ﵂، قالت: جاءتني بريرة فقالت: كاتبت أهلي علىٰ تسع أواق، في كل عام وقية.

❊ فإن قيل: فقد نهىٰ ﷺ عن بيع ما لم يملِكْ وأرخص في السَّلَم، وقد جاء السَّلَمُ مؤجلًا فقال ﷺ: «فَلْيُسَلِّمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَىٰ أَجَلٍ معلومٍ»(١). ثم جوزتم الحالَّ وقلتُم: إذا جاز مؤجلًا فهو حالٌّ أجْوَزُ، وعن الغرم أبعدُ، فهلَّا قلتُم: الكتابةُ الحالَّة عن الغرَرِ أبعد، فلتَجُزْ بطريق الأولىٰ لمَّا جازت مؤجلةً.

۞ قلنا: أولًا هذا الإشكال انقلب عليكم، فإنكم لم تجوزوا السلَمَ الحالَّ، ولم يمنعكم منه إلا أنه لخلاف القياس، وردٌّ لحاجة الفقراء والمفْلِسين، ولا يحصل الغرضُ إلا بالتأجيل، فلا يلحق الحالُّ به، وهذا النظر في الكتابة ألْيَقُ، فهو لازمٌ علىٰ الفريقين؛ لأن الحكمَ عند الكلِّ في المسألتين علىٰ التدابُرِ، ثم الجوابُ: أن بيع الحنطة في الذمة كبيع الثوب بالدراهم في الذمة، وهو علىٰ القياس كما ذكرناه في هذه المسألة، ولكن جُوِّزَ للبائع أن يؤجِّلَ نظرًا له إن أراد وكان عاجزًا عن التسليم في الحال، ولا حجْرَ في ترك الرخص، ثم في التأجيل، وهاهنا معاملة ملكه بملكه في الأصل مخالفةٌ للقياس، والأحكام المترتبة علىٰ الكتابة أيضًا كذلك بعيدةٌ عن القياس، فإذا وردت بصورة مخصوصة وجب اتباعُها، كيف ولفظ السلم مفهومٌ؟! وهو عبارة عن الدين كالسلف، ولا يغني عن الأجل، وقولُه: «فِي أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ أي: إذا كان مؤجلًا كقوله في الوزن والكيل.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب السلم، باب: السلم في كيل معلوم، (٢٢٣٩)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب: السلم، (١٦٠٤) عن ابن عباس، قال: قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: «من أسلف في تمر، فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلىٰ أجل معلوم».

❊ **فإن قيل**: فقد تصرفتُّم في الكتابةبأبعدَ من هذا القياس إذ ألحقتم الفاسدةَ بالصحيحة والفاسدُ محذورٌ محرَّمٌ، وهو الكتابة علىٰ الخمر والخنزير، فهو عن المشروع أبْعَدُ من الحال عن المؤجل.

❁ قلنا: هيهات! بل العتق في الكتابة الفاسدة حصل علىٰ حكم/ [٤١١/ب] التعليق، وأخذ التعليق حكمًا في صيغته من ذكر العِوَضِ من حيث المنطقُ لا من حيث الثبوتُ، وتمام الوقوف علىٰ دفع الكتابة الفاسدة، والسلَمُ الحالُّ يحصل بما قررناه في مسألة السلم الحال وشراء الفاسد، فليُرجَعْ إليهما، والله أعلم.

مَسْألة: إذا مات المكاتب قبل أداء النجوم انفسخت الكتابةُ وانقلب الملكُ فيما خلَّفه إلىٰ السيدِ[(١)]؛ خلافًا له[(٢)].

والمعتمدُ: أنه تعذر تحصيل العتق بموته علىٰ موجب الكتابة، وإبقاءُ كتابة منفك عاقبتها عن العتقِ محالٌ، فيحكم الحكمُ بانفساخِها ضرورةً.

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير، ١٨/١٨١، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٩/٤٠٧، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٨/٤٦٧، وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ١٢/٢٥٨، وأسنىٰ المطالب بشرح روض الطالب، ٤/٤٨٨، وهو مذهب الحنابلة. ينظر: الهداية، لأبي الخطاب الكلواذاني، ص٣٧٦، والمغني، ١٠/٤٢٦، وكشاف القناع، ٤/٥٤٣.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ٧/٢١٥، وبدائع الصنائع، ٤/١٥٥، والهداية شرح بداية المبتدي، ٣/٢٦٨، والاختيار لتعليل المختار، ٤/٤١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥/١٧٢، والبناية شرح الهداية، ١٠/٤٤٥، وفتح القدير، لابن الهمام، ٩/٢٠٨، ومجمع الضمانات، ٢/٩٠٨، وهو مذهب المالكية. ينظر: جامع الأمهات، ١/٥٣٧، وشرح مختصر خليل، للخرشي، ٨/١٤٥.



❊ فإن قيل: لا نسلِّم تعذُّرُ الحكمِ بالعتق.

۞ قلنا: دليله أن عتقَه إن قُدِّر بالأداء فالأداءُ بعد الموت وعتق الميت محالٌ؛ إذ لم يبق فيه مالية ورِقٌّ، بل بطل الرق والمالية بالموت، وإن قُدر عتقه قبل الموت كان ذلك تقديمًا للعتق علىٰ براءة الذمة عن النجوم، وهو خلاف موجب الكتابة، فإذا استحال العتقُ بعد الموت وقبله فقد ظهرت الاستحالةُ مطلقًا.

❊ فإن قيل: نستصحب حياته حكمًا، أو نقدِّرُ تقدم الأداء؛ ليتصور العتق، فإنَّ مثل هذا قد ورد الشرعُ به عند الحاجة لضرورة مراعات الحقوق، وقد استحق العبد بالكتابة عند وصول مال الكتابة إلىٰ السيد العتق، واستحق أولادُه وراثةَ الزيادة علىٰ النجوم، ولو لم نقدِّرْ هذا لضاعت هذه الحقوقُ، فيجب تقديرُه صيانةً للحقوق، وهذا كما أنه إذا حفر بئرًا في محل عدوان فتردَّىٰ فيها إنسانٌ بعد موته، وجب الضمانُ في تركتِه؛ لأنَّا لو لم نوجِبْ تعويلًا ـ علىٰ أنه انعدم بالموت، والضمانُ يستدعي ضامنًا ولا ضامِنَ، فلا ضمان ـ لأدَّىٰ إلىٰ إبطال حقِّ المتردي وعصمتِه، فقدَّرْناه حيًّا وألزمناه الضمانَ، أو قدرنا تقدُّمَ التردِّي علىٰ موته، وألزمناه الضمانَ واسترددْنا تركتَه من وَرَثته.

والجواب: أن التقديرين محالانِ، ولا نظير لهما، وأما الضمان فيجب في الحال في ذمة الميت كما يبقىٰ في ذمته إذا مات وعليه دينٌ حتىٰ يجوزَ الضمانُ عنه إجماعًا إن كان له ضامنٌ آخرُ أو مالٌ، ويجوز عندنا الضمان عن المفلس ابتداءً؛ فقد قال ﷺ لما قُضي دينُ الميت: «الْآنَ بَرَّدتَّ جِلْدَتَهُ

عَلَىٰ النَّارِ»[1]، فالميت ليس معدومًا، ولكنه مُرتحل عن عالمنا هذا أو منتقلٌ إلىٰ دار الآخرة، والقبر إما حفرةٌ من حفَرِ النيران أو روضةٌ من رياض الجنة، وهذا لا ينقلب علينا في المكاتب؛ فإن هذا النوع من الوجود ليس كافيًا لبقاء الرقِّ والمالية، وهو كافٍ لبقاء الدَّين في الذمة، ولذلك جاز إبراءُ الميت ابتداءً وأداءُ الدَّين عنه، ولا يجوز إعتاقُ العبد الميت بحالٍ إنشاءً ومباشرةً ولا تعليقًا؛ حتىٰ إذا قال: إن مات عبدي فهو حرٌّ، وإذا أُعتِق فزوجتي طالقٌ، فإذا مات لا يعتق ولا تطلَّقُ زوجتُه أصلًا؛ لأنه لا يعقل العتق مع انعدام المالية بالموت.

❊ **فإن قيل**: نُلْزِمُكم مثالًا آخر أقربَ من هذا؛ وهو أنه لو نصب شبكةً في مدارج الصيود فتعقل بها صيدٌ بعد موته، ثبت الملك/ فيه للورثة [٤١٢/أ] حتىٰ يقضىٰ منه الديونُ وينفَّذَ منه الوصايا، والملك للميت لا يتصور تحقيقًا، فإما أن يكون بتقدير الحياة له حكمًا أو تقديرِ تقدُّمِ وقوع الصيد علىٰ موته، وكلُّ ذلك نظرٌ للميت وللورثة، فكذلك ها هنا يُنظر لورثة المكاتب، ويقدَّرُ تقدمُ الأداء أو تراخي الموت إلىٰ ما بعد الأداء.

❁ **قلنا**: من أصحابنا مَن منع هذا وقال: يختص بهذا الصيد مَن ملك الشبكة ووقعت في حصته، فإن كان قبل القسمة اشتركوا فيه بحسَبِ الاشتراك في الشبكة، ولا ينفَّذُ منه وصايا الميت ولا تقضىٰ ديونُه، وهذا يقطع السؤال، ولكن فيه بعدٌ، لأنه إذا حفر بئرًا أو نصَبَ شبكةً فتردَّىٰ في البئر إنسانٌ أو تعقل بالشبكة صيدٌ، فيبعد أن يؤاخذ بحفر البئر فيلزمه

(١) سبق تخريجه.

الضمان، ولا ينظر إلىٰ نصب الشبكة، فيملك الصيد حتىٰ يقضىٰ منه الضمانُ، فإن رأينا التسليمَ فنقول: لا نسلم الحاجة إلىٰ تقدير تقدُّمِ التعقُّلِ أو تأخر الحياة، بل نقول: جرىٰ سببُ الملك ونَبَا صاحبُ السبب عن قبول الملك بسبب الموت، فحلَّ حياةُ الوارث محلَّ حياته في تلقي الملك وقبوله، فقد جرىٰ السبب في حقِّه، وحل الحكمُ الوارثَ؛ لأنه خلَف عنه، والتلقي بهذا الطريق في معنىٰ الانتقال لا في معنىٰ الابتداء، فلهذا قسم علىٰ فرائض الله، وقُضي منه الوصايا والديون.

وفي مسألتنا لا يمكن أن يقال: نُزِّل ولدُ المكاتب منزلتَه في تلقي العتق حتىٰ يحُلَّ عتقه ذاتَ الولد؛ لأن المكاتب خرج عن القبول؛ لأن عتق المكاتب لو تعجَّل في حياةلَمَا انتقل بموته إلىٰ أولاده، وملك الصيد لو تعجَّلَ لانتقل؛ فإذن لم يستقِمْ هذا المثالُ أيضًا.

❊ **فإن قيل**: ليس التقدير فيه ما ذكرتموه من التلقي في الحال؛ بل هو بتقدير إسناد الملك إلىٰ حال الموت؛ بدليل أنه يشارك في استحقاقه وارثُه الذي كان حيًّا عند موته، وهو ميتٌ عند تعقُّلِ الصيد حتىٰ يُصْرَفَ إلىٰ ورثته نصيبُه، ولو تجدد للميت بعد موته وقَبْلَ تعقُّلِ الصيد أخٌ آخرُ لم يشارك فيه، ولو كان التلقي في الحال لا بطريق الإسناد لشارك الأخُ الموجود الآن، ولم يشارك وارثُ الأخ المفقود الآن الموجود عند موت ناصب الشبكة، فإنْ تُرِكَ طريق الإسناد فيؤدي أيضًا إلىٰ توريث الميت من الميت؛ فإن الوارث الميت في الحال إذا مات بعد موت صاحب الشبكة يشارِكُ في الصيد؛ إذ يُصرف سهمٌ إلىٰ من ورِثَه، ولا عهدَ بتوريث ميت عن ميتٍ؛

فدل أنَّا أسندنا الملك إلىٰ ما قبل الموت حكمًا وإن تراخىٰ سببُه، فكذلك يُسند العتقُ حكمًا إلىٰ ما قبل الموت وإن تراخىٰ الأداءُ الذي هو سببُه، وكأنَّ الكتابةَ شبكةٌ يَقْتَنِصُ بها المكاتبُ حريةَ نفسه، ولكن عند الأداء؛ كما أن الشبكة الحقيقيةَ بها الناصبُ مَلَكَ الصيدَ، ولكن عند التعقُّلِ، ثم إذا تأخر التعقُّلُ قُدِّرَ إسناد حكمه ـ وهو الملك ـ لتقدُّمِ السبب، وهو نصب الشبكة، فكذلك إذا تأخَّر الأداء يقدَّرُ إسناد حكمه إلىٰ ما قبل الموت ـ وهو العتقُ ـ ليتقدم السببُ، وهو الكتابةُ/. [٤١٢/ب]

والجواب: أن إسناد الملك غيرُ معقولٍ، كيف وذلك قد يؤدي إلىٰ تقدير الملك فيما لم يُخلَقْ ؟! ولكن التقديرَ فيه أن نصب الشبكة سببٌ لتلقِّي الناصبِ الملكَ بنفسه أو لتلقي وارثِه عند موته، وللتلقي حكمُ الانتقال؛ فإن مقصود الانتقال تنزيلُ الوارثِ منزلةَ المورث، وفي التلقي للحكم من السبب وفاءٌ به، فأما توريث من مات ومنْعُ مَن تجدَّدَ، فليس بطريق إسناد هذا الملك، ولكنا نعطي لهذا الملك المتجدد حكمَ ملك لم يتجددْ؛ لأن سبب التلقي هو الموتُ السابقُ، فهذا تصرف في كيفية حكم التلقي بعد أن عُقل أصلُ التلقي، ومهما أعطينا للمتجدد حكمَ الموجود لم يكن ذلك إسنادًا للوجود بل يكون تسويةً في الحكم مع تقرير الحقائق علىٰ ما هي عليه، ولا ينقلب هذا علينا في المكاتب؛ فإنَّ تلقيَ العتق من المكاتب بطريق الوراثة في أصله غيرُ معقولٍ؛ إذ التلقي في حكم الانتقال، ومعناه: أنه انعقد السبب لإفادة الحكم؛ إما للمورث، وإما للوارث عند عدمه؛ تنزيلًا له منزلتَه، وليس يمكن أن يضاف عتقُ المكاتب إلىٰ ولدِه، فيقالَ: نزل العتقُ ذاتَ الولد بالسبب السابق المنعقد في حق مورثه؛ إذ نَبَا ذاتُ

المورث عنه، فإذا لم يعقل الأصل فكيف يتصرَّفُ فيه بالإسناد الذي يرجع حاصلُه إلىٰ التسوية في الحكم بين المتجدد والمتقدم بعد أن عُقِلَ أصلُ التجدد؟!

والدليل علىٰ استحالة إضافة العتق إلىٰ ذات الميت وإلىٰ ذات وارثه تلقيًا عنه بعد موته: أنه لو قال لعبده: مهما عَتَقْتَ فأولادك حرٌّ، وهم في ملكه، ثم قال له: إذا مِتَّ أنت فأنت حرٌّ، فمات لم يقدَّرْ عتقه لعتق أولاده؛ لا تنجيزًا ولا إسنادًا، وإن كان ينتفع به أولادُه، ولكن إذا لم يعقل الأصلُ فكيف يُنظر إلىٰ منفعة الأولاد؟! فكذلك فائدة أولاد المكاتب؛ إما بعتقهم عند عتقه إذا كانوا في يد المكاتب وكسبِهِ، أو بأخذهم فاضِلَ النجوم إن كان فيه فاضلٌ، وكل ذلك مبنيٌّ علىٰ عتق المكاتب في ذاته، ولم يُعقَلْ إضافة العتق إلىٰ ذات المكاتب ولا إلىٰ ذات أولاده بطريق التلقي؛ فإن عتقه لا ينتقل إلىٰ أولاده، والتلقي علىٰ مثال الانتقال؛ فهذا دقيقٌ فينبغي أن يُتأَمَّلَ.

❊ **فإن قيل:** بِمَ تنكرون علىٰ من يقولُ: تنفسخ الكتابة بموت السيد؛ فإنه يقدَّرُ العتق بحكم الكتابة؛ إذ حكمها أن يعتق العبد بإدخال النجوم في ملك السيد والأداء إليه، والأداءُ بعد الموت إلىٰ والده ليس إدخالًا في ملكه؛ فإن الميتَ لا مِلْكَ له، وإن قُدر الإسناد فهو محالٌ؛ لأنه قلبٌ للحقيقة؟! أو ندعي الاستحالةَ من وجه آخرَ؛ وهو أن المستحق زوالُ ملك الميت؛ وهو العتق عليه، ولذلك ثبت الولاءُ له، ولا ملكَ للميت، فكيف يزول؟ أو كيف يقدَّمُ العِتقُ إلىٰ ما قبل موته والأداءُ متراخٍي؟!

ولكن قيل: نحن نقدِّرَ حياته ونقدِّرُ بقاءَ ملكه وزوالَه ودخول النجوم

في ملكه لتحقيق موجَبِ الكتابة، فكذلك في موت المكاتب؛ فإنهما متعاقدان/ [١/٤١٣] ليس بينهما فرقانٌ.

﴿ قلنا: أما الاستحالةُ الأولىٰ؛ وهو أن العتق موقوف علىٰ دخول النجوم في ملكه، فليس كذلك؛ بل هو بالبراءة، والبراءةُ بإبرائه أو إبراءنا وبالتسليم إليه أو التسليمِ إلىٰ نائبه وخليفته، والوارثة نيابةٌ شرعيةٌ فقبضُه وإبراؤه كقبْضِ الأصل وإبرائه وإبرائه، وهذا معقولٌ، وكذلك أداء ولد المكاتب كأدائه، ولكن ليست الاستحالةُ ثَمَّ مِن المؤدِّي، إنما هو من حكم الأداء، وهو العتقُ، وهاهنا حكم الأداء هو العتقُ، والميت يُتصوَّرُ أن يكون معتِقًا، فلم يستَحِلْ فيه حكمُه ولا يُتصور أن يكون معتقًا.

الدليل عليه أنه لو قال السيدُ: إن مِتُّ أنا فأنت حرٌّ بعد موتي، عَتَقَ بعد موته عليه وله الولاء، ولو قال: إن مِتَّ أنتَ فأنت حرٌّ بعد موتك، ثم إذا عتَقْتَ بعد الموت فأولادُك حرٌّ، فلا يعتقُ لا هو ولا أولادُه، فكيف يستقيم هذهالمقايسةُ؟! كيف وإنشاء الكتابة عنه بعد موته معقولٌ إذا أوصىٰ وقال: كاتبوا بعد موتىٰ العبد الفلانيَّ؛ فيكاتب بوصيته، ويكون الولاء له؟! فكيف لا يعقل بقاءُ الكتابة؛ ولو قال: إذا مات عبدي فكاتِبوه؛ سُفِّه عقلُه؟! فدل أن إثبات حكم الإسناد حيث يعقلُ الثبوتُ في الحال بوجهٍ ما، والعتق في الحال في الميت غيرُ معقولٍ لا مضافًا إلىٰ ذاته بطريق الأصالة ولا نازلًا علىٰ وارثه بطريق التلقي.

❁ مَسْأَلَة: إذا زوَّج ابنتَه من مكاتبه ثم مات انفسخ النكاحُ؛ لأنها ملكت بعض زوجها[1]؛ وقال أبو حنيفة: لا ينفسخ إذ المكاتب لا يملكه الوارث عنده[2]، وكذا التركةُ إذا كان فيها دَين مستغرق، وكذا العبد الموصىٰ بعتقه علىٰ التعيين، وكذلك العبد الموصي لغيره بعينه، فالوارث عندهم لا يملك شيئًا من ذلك، فتبتني حقيقة المسألة علىٰ أن الكتابةَ: هل تمنع نقْلَ الملك بطريق الإرثِ؟ فندلُّ عليه ونقولَ: قال ﷺ: «مَنْ تَرَكَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ»[3]، والمكاتب مال متروكٌ، ودليلُ كونه مالًا قوله ﷺ: «المُكَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ دِرْهَمٌ»[4].

❁ فإن قيل: هذا يعارِضُه قولُه تعالىٰ في آية المواريث: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾[5]، فأثبت الميراث بعد الوصية، فيقضي هذا أنه لو أوصىٰ بعتق عبد أو بعبدٍ لإنسان فلا يملكه الوارثُ، وإذا ثبت هذا في الوصية

---

(١) ينظر: مختصر المزني، ٨/٤٤١، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ٨/٥١٥، ونهاية المطلب في دراية المذهب، ١٩/٣٦٨، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: الذخيرة، للقرافي، ١١/٣١٦، رؤوس المسائل الخلافية، ص١٩٢٠، والهداية لأبي الخطاب الكلوذاني، ص٣٧٦، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٧/٤٧٧.

(٢) ينظر: النتف في الفتاوىٰ، للسغدي، ١/٢٩٥، وبدائع الصنائع، ٢/٣٤٠، والمحيط البرهاني، ٣/٢٢.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الكفالة، باب: من تكفل عن ميت دينا، فليس له أن يرجع، (٢٢٩٨)، ومسلم، كتاب الفرائض، باب: من ترك مالا فلورثته، (١٦١٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب العتق، باب: في المكاتب يؤدي بعض كتابته فيعجز أو يموت، (٣٩٢٦)، والحديث في راو ضعيف. ينظر: نصب الراية، ٤/١٤٣.

(٥) سورة النساء، جزء من الآية (١٢).

فهو في الدَّينِ أظهَرُ؛ لأن سببه لزِمَ في الحياة؛ فهذا أقوىٰ، وإذا ثبت في الدين فهو في المكاتب أظهرُ؛ لأنه استحق العتقَ وتعيَّنَ له، والمال لا يتعين للدَّين ما لم يعين بالتسليم.

والجوابُ عن هذا أن نقول: إن المراد بالآية بالإجماع هو الملكُ المطلق للتصرفات علىٰ حسب الإرادة لا ملكٌ هو مجردُ الإضافة؛ إذ لا خلاف في أنه لو أوصىٰ بوصية مرسلة لا يمتنعُ ملك الوارث، وأنه لو أوصىٰ بعتق عشَرةِ عبيدٍ وله عشْرُة أعبُدٍ، فالورثة يملكونهم؛ إذ لم يتعيَّنوا للعتقِ، وقد وُجِدت الوصيةُ، ولا خلاف أنه لو أوصىٰ بعتق عبدٍ معيَّن بعد موته بسنةٍ مَلَكَه الوارثُ في الحال، ولا خلاف في أن المرهون موروثٌ، وكذلك في سائر التركة إذا لم يكن الدَّينُ مستغرِقًا، والدين موجود، وإنما/ [٤١٣/ب] العموم الشامل لجميع هذا الملك المطلق لكل تصرفٍ، ونحن لا نُثبت الملك المطلق للتصرف في المكاتب، والتركة إذا كانت فيها وصيتُه أو دينٌ، ولو لم يُحمَلْ علىٰ هذا كان خرقًا للإجماع ومخالفةً كقوله: «**مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ**»، فيجب الجمعُ بينهما.

❊ **فإن قيل**: معناه: من ترك مالًا من غير وصيتِه ودينٍ وسببٍ يُوجِبُ استحقاقًا مثلَ الكتابة وغيرها؛ بدليل الآية، وهذا الوجه في الجَمْعِ أولىٰ من حيث القياسُ؛ لأن المال نقلناه إلىٰ الوارث نظرًا للميت لا نظرًا للوارث؛ لأنه صاحب الحق في الأصل، وكنَّا نَوَدُّ أن يبقىٰ عليه، ولكن لا يمكن بعد الموت، فرأينا الإبقاء عليه في الإبقاء لأقاربه، ولذلك قدَّم الأقربُ فالأقربُ، فإذا تقدَّمَت وصيتُه أو دين أو كتابة فالنظر له أن يبقىٰ سببُه ولا ينقل إلىٰ الوارث أكبَرُ، فكان ذلك أولىٰ من النقل.

﴿*﴾ **قلنا**: هذا يبطل بالمرهون وبما إذا لم يكن الدَّينُ مستغرقًا، وبما إذا أوصىٰ بجميع ماله؛ فإنه لا يقال في هذه المسألة: النظرُ له في ألَّا ينقل إلىٰ الوارث؛ بل النظر له في ألَّا نُبْطِلَ تصرفاتِه، ولا نمنع أغراضَه، وألَّا يبىٰي ملكه مهملًا بغير مالكٍ، ونحن ننقل إلىٰ الوارث نظرًا له، ثم نحصِّلُ جميع المقاصد التي نُصِبَ السببُ لها، ولا نسلط الوارث علىٰ تصرف يبطل مقاصِدَه، فيكون قد طردْنا قياس الإرث في النقل وقياس الأملاك في أن تقديره من غير مالكٍ حيٍّ بعيدٌ، لا يُقدَّمُ عليه إلا عن ضرورةٍ، وقياسَ النظر للميت في تحصيلِ مقاصدِه، وعمومَ قوله: «مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ»؛ فهذا أولىٰ من مخالفة قياس المواريث وتقديرِ ملك لا مالكَ له، أو نسبتِه إلىٰ الميتِ الذي لا ملكَ له، والمرهون دليلٌ قاطع عليه؛ مع أنه لا يملك بالبيع والهبة مِلْكٌ بالإرث جمعًا بين حق المرتهن وحق الميت وحق الوارث؛ فكذلك هذا.

❊ **فإن قيل**: استحق الميت الولاءَ والنظر له في أن يكون الولاءُ له تختص به عصابتُه الذكورُ، وإذا نقل إلىٰ الوارث عتق علىٰ الوارث، فيجب أن يكون الولاءُ له، فيؤدي إلىٰ إبطال حق الميت، وإن قيل: الولاء له؛ فكيف تكون العَتاقةُ علىٰ ملكِ غيرِه والولاءُ له؟!

وإن قيل: ينتقل إليه قُبَيل العتق؛ فأيُّ فائدة في النقل والردِّ ومصيرُ الكتابة إلىٰ التمام؟! فالحاجة إلىٰ الرد يوجِبُ البقاء.

والجواب: أن الأصحاب اختلفوا فيه؛ فمنهم من قال: الولاءُ للوارث والميتُ مستحقُّ الولاءِ إن أخذ النجوم في حياته، وقد فات ذلك الحقُّ،

ومنهم من قال: هو للميت وينتقل الملكُ إليه قُبيل العتق حكمًا، ولا يبعد أن ينقل في الحال ثم يرد إذا اتَّفَق الأداءُ؛ كما أنَّا ننقُضُ ملك الوارث إذا ظهر دَينٌ بتردِّي إنسان في بئر حفَره المورِّثُ، وكما يخرج الرجلُ من صلاته بالسلام ثم يعودُ بسجود السهو حتىٰ تبطل الصلاةُ بحَدَثِه عمدًا، ويصبح الاقتداء به.

ومنهم من قال ـ ولعله الأقربُ ـ: إنه يزول ملك الوارث والولاءُ للسيد؛ فإنه عتق علىٰ ملك الوارث بسببٍ باشره المورِّثُ، فننظر إلىٰ السبب جمعًا بين النظر للجانبين/، ولا يستبعد هذا؛ فإن الوارث نائبُ [٤١٤/أ] المورِّثِ، وليس التوريث نقلًا علىٰ التحقيق؛ بل هو إبقاءٌ لذلك الملك بعينه، ومِن حكم الكتابة أن ذلك الملك إذا زال بحكم الكتابة إما عنه وإما عمَّنْ هو نازلٌ منزلتَه، كان له الولاءُ، ولذلك يردُّ الوارثُ بالعيب ملكَ نفسه الذي اشتراه مورِّثُه لا ملك مورِّثِه، والملكُ بغيرِ الشِّراء لا يقبل الرَّدَّ بالعيب، فلو نُظر إلىٰ أنه ملك بالإرث، فينبغي ألَّا يرد، ولكن قيل: البيع مسلَّطٌ علىٰ استرداد الثمن عند ردِّ المبيع؛ سواءٌ صادف الردُّ ملكَ المشتري أو ملكَ من نُزِّل منزلةَ المشتري؛ فإنه هو في تقدير الشرع.

ثم نستدل علىٰ انتقال الملك بأمرين؛ **أحدهما**: أنهم قالوا: لو تزوج جاريةَ مورِّثِه فكاتبها المورِّثُ بعد أن ولدت من الزوج ثم مات المورِّثُ، فالزوج الوارثُ يخيِّرُها بين إبقاء الكتابة وفَسْخِها، فإن اختارت إبقاء الكتابة فمات الوارثُ قبل أداء النجوم عتَقَتِ الجاريةُ عليه بسبب أميَّةِ الولد، ولولا أنه ملكها لَمَا عتَق عليه، فدل أن الكتابة لا تمنع الملكَ، وهذا واقعٌ عليهم.

الثاني: الإجماعُ علىٰ أن الوارثَ لا ينكح المكاتبةَ ابتداءً، فلا يخلو إما أن كان للملك ـ وهو ما ذكرناه ـ فلينقطع به دوامُه، أو لتوقُّعِ الملك بالتعجيز؛ باطل أن يقالَ: هو لتوقُّعِ الملك؛ فإنه لو باع جاريةً بثوب مَعيبٍ يتوقع ردُّ الثوبِ، جاز له نكاحُ الجارية، وتوقُّعُ فَسْخِ الكتابة بسبب العجز عن النجوم كتوقع فَسْخِ البيع بسبب العيبِ أو بسبب إباقِالعبد الذي هو عِوَضُ الجارية، وكلُّ ذلك لا يمنع البيعَ.

❊ فإن قيل: سببه أنه جرىٰ الموت، وهو سبب للملك، ولكن عند العجز فامتنع به ابتداءُ النكاح، ولا ينقطِعُ دوامُه؛ كما لو اشترىٰ زوجتَه بشرط الخيار لم ينقطِعِ النكاحُ، ولو اشتراها بشرط الخيار ثم ابتدأ النكاحَ لم يصِحَّ، وكذلك لا ينكح جاريةَ ابنه ومكاتبِه، ولا يصح، ولو نكح جاريةً فاشتراها ابنُه أو مكاتبه لم ينقطِعْ، وكذا العدة توجِبُ حقًّا، فلو اقترنت بالابتداء لمنعَتْ، ولو طرأت علىٰ الدوام لم يَقْطَعْ.

❁ قلنا: لا نسَلِّم الفرق بين الدوام والابتداء في هذه المسائل كلِّها إلا في العدة، ونسبة هذا بالعدة ـ وهي مُدَّةٌ متقدِّرة يبعد أن يُقطع النكاح المؤبد بها، ولا يبعد أنيؤَخَّرَ ابتداءُ النكاح إلىٰ انقضائها ـ تحكُّمٌ محْضٌ، فإن آخِرَ الكتابة لامنتهىٰ له كآخر الملك، فلِمَ لم يفرق بين الابتداء والدوام في نفس الملك كما في العدة؟!

وما ذكروه من أن الموت سببُ الملك كالشراء؛ ليس الأمر كذلك، فإن الكتابة مصيرُها إلىٰ التمام، وتمامُها يمنع الملكَ، وإنما الموت سببُ الملك علىٰ تقدير حالةٍ تُناقِضُ موجَبَ الكتابة، ويوجب انفساخَها بخلاف

الشراء، فإنه صار إلىٰ اللزوم وتحقيق الملك، بل وِزانُ مسألتِنا عَوْدُ الملك في الجارية بإباق العبد الذي هو عوضُه أو بالعيب بعوضه؛ فإن ذلك يبتني علىٰ تقدير فسْخِ البيعِ، ثم لم يجز تقديرُه، بل قيل: الأصل في/ [٤١٤/ب] العقد البقاءُ فلا يقدَّرُ نقيضُه فكذلك الأصلُ في الكتابة البقاءُ، وفيه بقاءُ الملكِ، فكيف منع الابتداءَ؟!

مَسْأَلَة: إذا استولد منكوحتَه الرقيقةَ لغيره ثم اشتراها لم تصِرْ مستولدةً؛ أي: لا يمتنع بيعُها، ولا تستحقُّ العَتاقةَ بموته[1]؛ خلافًا له[2].

والمعتمد في المسألة: أن استحقاق المستولدة العتاقةَ بموت السيد أمرٌ لا يقتضيه ظاهرُ قياس الأصول، وإنما المستندُ فيه الإجماع من الصحابة أو تقليدُ عمرَ؛ علىٰ ما قاله الشافعيُّ، وإنما قالوا به إذا ولدت ولدًا نسيبًا حرًّا وهي مملوكة عند العُلوق، فإذا اجتمعت هذه الصفات أثَّرَ، وفي مسألتنا لم يوجد إلا وصْفٌ واحد، وهو النسبُ، ولم يوجد حرية الولد، ولا كانت مملوكةً عند جريان السبب، والأصل أن الحكم إذاثبت مقرونًا بجملة أوصافٍ فيُرعىٰ جميعُ أوصافه إلىٰ أن يدل الدليلُ علىٰ أن مناط الحكم من

---

(١) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، ٣٣٨/١٥، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، ١٢٠/١١، وهو مذهب المالكية والحنابلة. ينظر: المدونة، ٥١٣/٢، وعقد الجواهر الثمينة، ١٢١٤/٣، وجامع الأمهات، ص٥٣٩، ورؤوس المسائل الخلافية، ص١٩٢٥، والمغني، ٤٧١/١٠.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي، ١٥٤/٧، والبنايةشرح الهداية، ٢١٦/٦، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، ٦٠/٢، ومجمع الأنهر شرح ملتقىٰ الأبحر، ٥٧٢/١.

جملتها البعضُ، فيُلغىٰ الباقي.

❊ فإن قيل: من جملة هذه الأوصاف لا يصلح للتعليل إلا النسبُ، ووجه صلاحه إطلاقُ الفقهاء بأنها تستحق العَتاقة بأميَّةِ الولد كما يستحق المكاتب بالكتابة والمدبرُ بالتدبير، وليس في قولنا: أمُّ ولدِه؛ إلا مراعاةُ كَوْنِ الولد نسيبًا، وليس فيه تعرُّضٌ للحرية، ولا لوجود الملك عند العلوق في الأم.

ووجه مناسبته أنه نسبةٌ؛ إذ الولدُ نَسيبٌ؛ أي: يُنْسَبُ إليه، فيقالُ: إنه ولدُه، والأم أيضًا نُسِبت إليه؛ إذ قيل: إنها أمُّ ولده، لكن الولد ينتسبُ بغير واسطةٍ، والأم تنسب بواسطة الولد؛ كما أن الأبَ يُنتسب بغير واسطةٍ، والجدُّ ينتسب بواسطةٍ، ثم يستويان في استحقاق العتاقة، فكذلك هذه النسبة تصلح لأن توجِبَ صلةَ العَتاقة؛ فإن للنسب تأثيرًا علىٰ الجملة في اقتضاء الصلات والكرامات.

وأما حرية الولد فلا تصلح للاعتبار؛ لأنه مستقلٌّ بنفسه، فانعقاده حرًّا لا يزيد علىٰ توجيه العتق عليه، ولو أعتق الجنين لم تعتقِ الأمُّ، فكيف تستحق العتاقة به؟!

وأما ملك الجارية فلا يناسب استحقاق زوالها، فلا يكون سببًا بل يكون محلًّا للحكم، فإذا اتصل بالسبب مقترنًا تأثَّر في الحال، فإن طرأ في المآل تأثَّر في المآل، والحكم يتبَعُ السبب دون محلِّ الحكم.

والجواب: أنهذه الأوصافَ متقاربةٌ في المناسبة؛ إذ لا مناسبة لأميَّةِ

الولد؛ فإن الصلاتِ مستحَقَّةٌ بالبعضية، ولا بَعْضيَّةَ بين الزوج والزوجة، ولهذا لا تعتق الزوجةُ بالشراء. وقولهم: إنها أم ولدٍ؛ فهذه نسبة فيتنزَّل منزلةَ قولِنا أنها زوجةُ ولده، وأنها جاريةُ ولدِه بهذه النسبة إن لم تدلَّ علىٰ بعضيةٍ بين الأم والولد، فلا حاصل له؛ بل هو كقولِنا أنَّه أبو ولدِها، ولو اشترت أبا الولد لم تستحِقَّ العَتاقةَ، فدل أن الفرق بين أم الولد وأبي الولد وزوجة الولد: أن أم الولد بينها وبين الولد بعضيةٌ واتصال يوجِبُ سِرايَة حكم أحدهما إلىٰ الآخر، فيكون إحالة الحكم علىٰ حرية الولد أولىٰ؛ فإنها انعقدت علىٰ الحرية، وهو بعضٌ متصلٌ من وجهٍ؛ إذ يسري عِتقُ الأم إليه، ومستقلٌّ/ مِن وجهٍ إذ ليس يسري عتقُه إلىٰ الأم، وإن كان مجتنًّا، فلما [٤١٥/أ] تعارض وقوي الحرية لكونِها أصليةً فطريةً إذ انعقد علىٰ الحرية جزءٌ منها، اقتضىٰ سرايةً إلىٰ الأم سالكةً إلىٰ العَتاقة وغيرَ محقِّقةٍ لها في الحال لتردُّدِ الأم؛ فهذا أخْيَلُ من محض أمية الولد، وينضم إليه أمر مَصلحيٌّ؛ وهو أن الولد إذا كان حرًّا، فيبعد أن تُباعَ الأم دونه، أما إذا كان الولد رقيقًا يباع في الأسواق، فكيف تعتق الأمُّ بسبب الولد والولد هو السبب؟! إذ قال لأم إبراهيم: «**أَعْتَقَهَا وَلَدُهَا**»[1]؛ فهذا أقرب إلىٰ الإخالة من أمية الولد أولًا، فهما متساويان، والحكم يثبت مقرونًا، فالتحكم بإسقاط أحدهما واعتبارِ الأخرىٰ لماذا؟!

وأما ما ذكروه من أن الملك محلٌّ؛ فهو كذلك، ولكنْ لاتِّصالِ المحل بأجزاء السبب تأثيرٌ في تنفيذ حكم السبب، فليس طريانُ المحلِّ كاتصاله،

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب العتق، باب: أمهات الأولاد، (٢٥١٦) والحديث فيه ضعف. ينظر: نصب الراية، ٣/٢٨٧.

ولذلك قضينا بأنَّ تعليق العتق بالملك وتعليق الطلاق بالنكاح لا يصِحُّ، ولذلك لو استوْلَد جاريةً فاشتراها ابنُه لم تصِرْ مستولدةً، ولو كان ملك الابن مقارنًا لثبت الاستيلادُ، فطرئانه لم ينزَّلْ منزلةَ الاقتران، وكذلك قالوا: المكاتبُ إذا استولد جاريةً تكاتبت عليه وامتنع بيعُها، ولو اشترىٰ زوجته المستولدةَ بالنكاح لم يمتنع بيعُها؛ مع أنهم قالوا: لو اشتراها مع ولدها امتنع بيعُهما جميعًا، فتَنَخَّلَ منه أن اثبات الاستيلاد مشكِلٌ، وقد ثبت في محل الإجماع مقرونًا بجملة أوصافٍ متقاربة في المناسبة، فإثباته عند عدم بعض الأوصاف تحكُّمٌ لا أصلَ له، والله أعلم بالصوابْ، وإليه المرجِعُ والمآبْ/[1]. [٤١٥/ب]

(١) كتب في نهاية الكتاب تتمةً، وهي: «تَمَّ الكتابُ بحمد الله وحسن توفيقه سبحانه الباقي بعد فناء خلقه، فُرِغ منه بمدينة القدس في اليوم السادس عشر من شهر رمضان، سنة ثمانٍ وتسعين وخمسمائة؛ كتبه عبدُالرحمن بن عثمان بن موسىٰ الشهروري لولديه عثمان وأحمد نفعهما اللهُ به! وجعلهما من الصالحين الفائزين! رحِم الله من نظر فيه ودعا لكاتبِه ولوالديه ولولَدَيه ولجميع المسلمين! كتبه عن أصل نُسخ من سوَاد مصنفه وقوبل به». ثم جاء بعد هذا مانصه: «عرضَه علىٰ الأصل وقابله به ببذل الجهد واستفراغ الإطاقة والوُسْع رجاءَ النفع به والاحتظاء: عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان المفتقر إلىٰ رحمة مولاه، نفعه الله به وبسائر العلوم الدينية! ورحِم ناسخه وأثابه ومصنِّفه وسائر المسلمين! وكان ذلك بالمدينة المقدسة رعاها الله تعالىٰ!».



الفهارس العامة




فهرس الآيات القرآنية



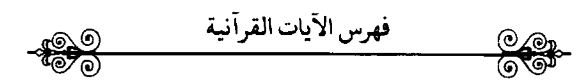
الآية	رقمها	الصفحة
﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾	٢٣٠	٤٠٤/٣
﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾	٢٣٣	٥٨٦/٣، ٢٩٣
﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾	٢٣٤	٥٤٤/٣، ٥٥٥
﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾	٢٣٦	٣١٤/٣، ٣٢٦
﴿وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾	٢٣٨	٤٠١/١، ٤٠٢، ٥٥٦
﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ﴾	٢٤١	٣١١/٣
﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾	٢٤٩	٢٩٤/٤
﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾	٢٧٥	٢٨١/١، ٢٩٩/٣
﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟﴾	٢٨٢	٤٣٠/٤
﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾	٢٨٢	٤٠٣/٤، ٤١٦
﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾	٢٨٢	١٨٥/٣
﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾	٢٨٢	١٨٨/٣
﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾	٢٨٦	١١٥/٤
سورة آل عمران		
﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾	٩٧	١٤٥/٤
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾	٩٧	١٣١/٢
سورة النساء		
﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾	٣	٢٥٤/٣
﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾	٣	٢٧١/٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾	٣	٣/٢٤٤
﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾	١١	٣/٢٤٥
﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾	١٢	٢/٦٢١، ٤/٤٦٦
﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾	٢٢	٢/٤٤٧، ٣/٢٥٢، ٤/٣٦٤
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾	٢٣	٣/٢٣٩، ٢٤٥
﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾	٢٣	٣/٢٥٠
﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ﴾	٢٣	٣/٢٥٠
﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾	٢٣	٢/٤٤٧، ٣/٢٧١
﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾	٢٣	٣/٥٧٤
﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾	٢٤	٣/٢٩٨، ٣٠٣، ٣٠٧، ٤/٤٣٥
﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾	٢٥	٣/٢٦٢
﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾	٢٥	
﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾	٢٥	٣/٢٦٢
﴿وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾	٣٤	٤/٢١٢
﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾	٤٣	١/٢٩٨، ٢/٣٧٥، ٣٨٣
﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾	٤٣	١/١٦٦، ٢٥٦، ٣٣٣
﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾	٤٣	١/٢٢٣

الآية	رقمها	الصفحة
سورة هود		
﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾	٦	٦٠٣/١
سورة الحجر		
﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي﴾	٨٧	٤٠٠/١
سورة النحل		
﴿فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾	٢٦	٣٨٨/٢
﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ﴾	١٠٣	٣٩٤/١
سورة الإسراء		
﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾	٣٣	٢٩٨/٢، ٦٥/٤، ٧٣، ٩٣، ١٠٧، ١٢٤، ٢٨٨
﴿إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾	٧٨	٤٠٤/١
سورة طه		
﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾	١٢	٤٢٥/١
سورة الحج		
﴿وَٱلۡبُدۡنَ جَعَلۡنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمۡ فِيهَا خَيۡرٞۖ فَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا صَوَآفَّ﴾	٣٦	٣٢٤/٤
﴿فَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا صَوَآفَّ﴾	٣٦	٣٢٦/٤
﴿فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡقَانِعَ وَٱلۡمُعۡتَرَّ﴾	٣٦	٣٦١/٤
﴿وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	٤١، ٧٨	٥٩٤/١

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾	٧٧	٢١٢/١، ٤٠١، ٤٠٢، ٥٥٦
سورة النور		
﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ﴾	٢	٢٩/٢، ٣١٦، ٤٩٦/٣، ١١/٤، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٢٢
﴿وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا﴾	٢	
﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾	٤	١٨٥/٣، ١٨٩، ٢٣٣/٤
﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗا﴾	٤	١٨٠/٣، ٤١٦/٤، ٤١٩، ٤٢٣
﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾	٥	٤١٣/٤، ٤١٦، ٤١٧
﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ﴾	٦	٤٩٤/٣
﴿أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦ وَٱلۡخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾	٧	٤٩٤/٣
﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾	١٣	٤١٩/٤، ٤٢٣
﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ﴾	٣٢	٢٥٣/٣
﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗا﴾	٣٣	٤٥٤/٤
﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	٥٦	٢١٢/١، ٥٩٤





الآية	رقمها	الصفحة
﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾	٢	١٥٧/١
﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ﴾	٢	
﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾	٤	٥٤٥/٣، ٥٥
﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾	٦	٥٦٣/٣
﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾	٧	٥٨٢/٣
سورة التحريم		
﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾	١	٣٤٠/٤، ٣٤١
﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾	٢	٣٣٥/٤، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١
سورة الجمعة		
﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾	٩	٣٦٠/٤
سورة الجن		
﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾	٨	٢٦٢/١
سورة المزمل		
﴿وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾	٦	٣٩٦/١
﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾	٢٠	٣٩٣/١، ٤٠١، ٤١٠، ٥٩٤
سورة المدثر		
﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾	٤	٢٤٩/١

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الانشقاق		
﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾	٨	٣٣/١
﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾	٢١	٤٤١/١، ٤٤٢
سورة الأعلى		
﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ﴾	١٨	٣٩٤/١
سورة الضحى		
﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾	٨	٢٦٥/٣
سورة الزلزلة		
﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾	٨	١٨٣/٤
سورة قريش		
﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾	٤	١٤٦/٤
سورة الكوثر		
﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾	٢	٤٥٥/٤

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
ابدأ بنفسك، ثم بمن تعول	جابر بن عبدالله	٦٦٥/١
ابدأوا بما بدأ الله	جابر بن عبدالله	٢٢٩/١، ٢٣٢
أَبْغَضُ المُبَاحَاتِ إِلَى اللهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ	عبد الله بن عمر	٣٥٩/٣
أتاني آتٍ من ربي: أن صلِّ في هذا الوادي المبارك	عمر بن الخطاب	١٩٤/٢
اتجروا في مال اليتامى كي لا تأكله الصدقة	أنس بن مالك	٥٨٦/١، ١٢١/٢
أتريدين ألا يسورك الله بسوار من نار؟	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٦٤٤/١
اتقوا النار ولو بشقِّ تمرة	عدي بن حاتم	٦٠٢/٢
أَحْدِثْ لِمَا حَدَثَ وُضوءً	سلمان الفارسي	٢٩١/١
أحسنت	عائشة	٤٩٧/١، ٥٠١
اخْتَرْ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ	عبد الله بن عمر	٢٦٨/٣
ادْرَؤوا الحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ	عائشة	٢٢٠/٤
أدوا صدقة الفطر عمن تمونون	عبدالله بن عمر	٥٩١/١، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٦٤، ٦٦٧



الحديث	الراوي	الصفحة
إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ	بسرة بنت صفوان	١/٢٧٣
إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله	أبو هريرة	١/٥٩٥
أرأيتِ لو كان على أبيك دينٍ لقضيته أكان ينفعه؟	عبدالله بن عباس	٢/١٠٧، ٥٦٧
أرجو أن ينزل الله قرآنا يُبَرِّئُ ظَهْري	هلال ابن أمية	٣/٤٩٦
أرخص للمسافر إذا تطهر فلبس الخف	أبو بكرة	١/٣٤٤
اسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ	جابر بن عبد الله	٣/٢٣٧
استسلفت لرسول الله - ﷺ - بكرًا	أبو رافع	٢/٥٠١
الإسلام يجب ما قبله	عبدالله بن عمرو	١/٤٦٤، ٤٦٩
أصدق ذو اليدين؟	أبو هريرة	١/٤١٩
أَعْتَقَهَا وَلَدُهَا	عبد الله بن عباس	٤/٤٧٣
أَعْتِقُوا عَنْهُ يُعْتِقِ اللهُ بِكُلِّ عُضْوٍ عُضْوًا	واثلة بن الأسقع	٤/١٧٨
اعْرَفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا	أبيُّ بن كعب	٣/٦٨
أَعْلِمْهُمْ أنَّ عليهم صدقة تُؤخذ من أغنيائهم	عبدالله بن عباس	١/٦١٧
اغْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا	أبو هريرة	٤/٢١١
أُغدُ يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفتْ فارجمها	عبدالله بن عمر	٢/٥٥، ٥٦
أفتانٌ أنت يا معاذ	جابر بن عبدالله	١/٤٥٧
أَقِرُّكُمْ مَا أَقَرَّكُمُ اللهُ	سعيد بن المسيب	٣/٢٢
أَقِيمُوا الحُدُودَ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ	علي بن أبي طالب	٤/٢١٢
أكثركم جمعًا للقرآن	عمرو بن سلمة	١/٤٥٨



الحديث	الراوي	الصفحة
أَلَا إِنَّ قَتِيلَ العَمْدِ الخَطَأِ قَتِيلَ السَّوْطِ...	عبد الله بن عمر	٧٢/٤
إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب	أبو هريرة	٤٠٧/١
ألا منْ أكل فلْيُمسكْ بقية نهاره	محمد بن صيفي	١٠/٢
أمّا أنا فأحثي على رأسي ثلاث حثيات من ماء	جبير بن مطعم	٢٩٨/١
أَمَا أَنْتُمْ يَا خُزَاعَةَ	أبو شريح الكعبي	٦٣/٤
أمَا إني إذا حلفتُ علي شيء	أبو موسى الأشعري	٣٣٦/٤
أما سمعت قوله تعالى: استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم	أبي سعيد بن المعلى	٤٢١/١
أما علمتَ يا عمر أنَّ عمَّ الرجل صِنْو أبيه	علي بن أبي طالب	٦٥١/١
أما غنيكم فيزكيه الله	-----	٦٦٤/١
أمر رسول الله - ﷺ - بلالًا أن ينادي في الناس ليصوموا غدًا	عبدالله بن عباس	١٠/٢
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله	عبدالله بن عمر	٤٨٠/١، ٥٢٣
أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقِ الْخَامِسَةَ	نوفل بن معاوية الديلي	٢٦٨/٣
إن أحبوا قتلوا	أبو شريح	٤٩٩/١
إِنْ أَعْطَيْتَهُ الثَّمَنَ الذِي اشْتَرَاهُ بِهِ	تميم بن طرفة	٢٧٩/٤
إِنَّ اللهَ أَعْطَاكُمْ فِي آخِرِ أَعْمَارِكُمْ	أبو الدرداء	٩٨/٣
إِنَّ اللهَ أَعْطَي كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ	عمرو بن خارجة	٧٩/٣





الحديث	الراوي	الصفحة
إِنَّمَا حَرُمَ مِنَ المَيْتَةِ أَكْلُهَا	عبد الله بن عباس	٥٧٦/٣
إنما يُغسل الثوب من البول، والغائط، والمني	عمار بن ياسر	٤٨٧/١
إنه دم عرق، فتوضئي لكل صلاة	فاطمة بنت حبيش	٢٨٨/١، ٢٩٣
أنه كان يقبّل، ثم لا يتوضأ	عائشة	٢٦٦/١، ٢٧١
أنه لا صلاة إلا بقراءة	عبادة بن الصامت	٤٠٧/١، ٤٠٨
إنها من الطوافين عليكم والطوّافات	أبو قتادة	١٧٥/١
إنها يتيمةٌ	عبد الله بن عمر	١٩٣/٣
أَهْلُ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَحَّلُونَ	أبو هريرة	١٦٢/٤
أَهِلّي واشترطي أنَّ مَحلِّي حيث حبستني	ضباعة بنت الزبير	٢٥٥/٢
أَوْ لَمَسْتَ	عبد الله بن عباس	٢١٠/٤
أول الوقت رضوان الله	أبو محذورة	٣٦٢/١
أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم	عبيدالله بن عدي	٥١٥/١
أيام أكل وشرب	نبيشة الهذلي	٣٦١/٤
أيما إمام سها فصلى بالقوم وهو جنب فقد مضت صلاتهم	البراء بن عازب	٤٥٢/١
أيُّما امرأةٍ نكحتْ بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطلٌ	عائشة	٣٨٦/٢، ١٣١/٣، ١٥٥، ٤٥٨

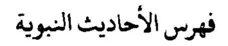


الحديث	الراوي	الصفحة
أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ	عبد الله بن عباس	٥٤٧/٣، ١٢/٤، ١٩٠
أيما إهاب دبغ فقد طهر	عبدالله بن عباس	١٨٧/١
أيما عبدٍ حجَّ ثم عتق، فعليه حجة الإسلام	عبدالله بن عباس	١١٧/٢، ١٨٢، ١٨٣
أينقص الرطب إذا جفَّ؟	سعد بن أبي وقاص	٣٥٤/٢، ٣٧٧
بلغت الصدقة محلها	----	٢٦٠/٢
بُلّوا الشعر وأنقوا البشرةَ	أبو هريرة	٢٩٩/١
بُني الإسلام على خمس	عبدالله بن عمر	٥١٢/١
بئس ما اشتريتِ، وبئس ما اشترى	عائشة	٣٦٤/٢
البيِّنةُ على المدَّعِي واليمينُ على مَنْ أَنْكَرَ	عبد الله بن عباس	٣٤٣/٤، ٣٩١
التائب من الذنب كمن لا ذنب له	أبو عبيدة بن عبدالله عن أبيه	٤٧٠/١
تَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ	عروة بن الزبير	٢٦٥/٣
التراب طَهور المسلم	أبو ذر الغفاري	٢١٧/١
تَصَدَّقْ بِهِ عَلَى سِتِّينَ مِسْكِينًا	أبو هريرة	٥٨٤/٣
تكلَّفَ لك أخوك وصنع، ثم تقول: إني صائم!	جابر بن عبدالله	٩٠/٢
تكلَّم في صلاته جاهلًا	معاوية بن الحكم	٤١٩/١
تَلْعَبُونَ بِكِتَابِ اللهِ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ	محمود بن لبيد	٣٥٧/٣






الحديث	الراوي	الصفحة
حُرِّمت الخمر لعينها	علي بن أبي طالب	٦٧٦/٢، ٦٧٩
خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ	عائشة	٥٨٦/٣، ٥٨٧، ٥٩٣
الخراج بالضمان	عائشة	٣٨٦/٢، ٣٩٨
خمسٌ يُقتلن في الحِلِّ والحرم	عائشة	١٣٩/٢، ٢٤٥
دباغ الأديم ذكاته	سلمة بن المحبق	٢٠١/١، ٢٠٣
دباغ الأديم طَهوره	عبدالله بن عباس	٢٠٢/١
دخلتِ العمرة تحت الحجَّة إلى يوم القيامة		١٩٥/٢
دعي الصلاة أيام أقرائك	فاطمة بنت حبيش	٤٤٧/٢
دَعِي الصلاةَ أيامَ قُرْئِكِ	عائشة	٣٩٥/٤، ٣٦٣
ذكاة الجنين ذكاة أمه	جابر بن عبدالله	١٩٥/١
ذكاتُها دباغها	سلمة بن المحبق	٢٠٣/١
الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء	عمر بن الخطاب	٣٥٢/٢
الذهب بالذهب، والفضة بالفضة	عبادة بن الصامت	٣١٠/٢
الرَّضَاعُ مَا أَنْشَزَ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ	عبد الله بن مسعود	٢٤٧/٣
رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ	علي بن أبي طالب	٧٥/٣







الحديث	الراوي	الصفحة
طُعْمَةٌ لِلْمَسَاكِينِ وَطُهْرَةٌ لِلصَّائِمِينَ	عبد الله بن عباس	٤٩٢/٣
طَلَاقُ الأَمَةِ ثِنْتَانِ	عائشة	٤١٣/٣
الطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ	سليمان بن يسار	٤١٤/٣
الطهارة على الطهارة نورٌ على نورٍ	----	٢٢٥/١
الطواف بالبيت صلاة إلا أنَّ الله تعالى أباح فيها الكلام	عبدالله بن عباس	٢٠٥/٢ ، ٢٠٨
طوافك بالبيت يكفيك لحجك وعمرتك	عائشة	١٨٨/٢
العاريةُ مضمونةٌ	صفوان بن أمية	٦٢٥/٢
عفوتُ لكم عن صدقة الخيل والرقيق	علي بن أبي طالب	٦٠٨/١
عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تَرُدَّ	سمرة بن جندب	١٠٨/٣، ٢٧٣/٤ ، ٢٨٨
على أهل كل بيت أَضْحاةٌ وعَتيرةٌ	مخنف بن سليم	٣٣٠/٤
العمد قود	عبد الله بن عباس	٦٥/٤ ، ١٠٤، ٣٤٤
العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة	عبدالله بن بريدة عن أبيه	٥١٤/١
عينها وتبرها سواء	----	٣٣٨/٢
غُرَّةٍ عبدٍ أو أمةٍ	أبو هريرة	٥٧٥/١
فأخذ مِثْقالًا وثلاثة أرباع	فاطمة بنت قيس	٦٤٤/١
فالشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد	عمر بن الخطاب	٤٤٩/١
فإمَّا لا ، فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر	زيد بن ثابت	٣٧٦/٢



الحديث	الراوي	الصفحة
فإن شارك كلبَك كلبُ غيرِك	عدي بن حاتم	٣٢٤/٤
فإنْ كان قضاءً فصومي يومًا مكانه	أم هانئ	٨٦/٢
فإني إذًا صائم	عائشة	١٣/٢
فَرَض على كلِّ مسلمٍ قَتَل رجلًا من أهل الكتاب أربعةَ آلافٍ	عمرو بن شعيب	١٥٥/٤
فكأنما قرب بدنة	أبو هريرة	٥٨٧/١
فلا إذًا	سعد بن ماالك	٣٤١/٤
فلا يغمس يده في الإناء	أبو هريرة	٣١٨/٤
فليستنج بثلاثة أحجار	عبدالله بن مسعود	٢٥١/١، ٥٩٥
فَلْيُسَلِّمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ	عبد الله بن عباس	٤٥٨/٤
في أربعين شاةً شاةٌ	علي بن أبي طالب	٥٧٣/١، ٥٩٥، ٦١٤، ٦٢٧، ٦٥٣
في الحلي زكاة	فاطمة بنت قيس	٦٤٣/١، ٦٤٥
في الخيل السائمة في كل فرسٍ دينار	----	٦٠٩/١
فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ	عمرو بن حزم	٢٨٩/٤
في سائمة الغنم زكاة	----	٥٧٤/١، ٥٩١، ٦٢٧، ٦٥٣
في كل خمس شاة	عمرو بن حزم	٥٤٢/١
فيم يختصم الملأ الأعلى؟	معاذ بن جبل	٥٠٥/١



الحديث	الراوي	الصفحة
فيما سقتِ السماءُ العشر	معاذ بن جبل	٦١٤/١، ٦٢٠، ٦٢٧، ٦٢٩
قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين	أبو هريرة	٤١٧/١
قضى الله ورسوله في الحق بشاهدين	عبد الله بن عمرو	٤٢٧/٤
قل: لا خلابة	عبدالله بن عمر	٢٨٨/٢
كان يُسلِمُ في الوصائف	عبدالله بن عباس	٥٠٢/٢
كُتِبَ عليَّ ثلاثٌ هنَّ لكم تَطوُّعٌ	عبد الله بن عباس	٣٣٠/٤
كل أمرٍ ذي بالٍ لم يُبدَأ فيه باسم الله فهو أبتر	أبو هريرة	٣٢٦/٤
كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج	أبو هريرة	٣٩٩/١
كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ	أبو هريرة	٢٦٥/٣
كلوه؛ فإنَّ ذكاة الجنين ذكاةُ أمِّه	أبو سعيد الخدري	٣٢٨/٤، ٣٢٩
كُنتَ إمامنا	زيد بن أسلم	٤٣٣/١، ٤٣٤
كيف تصنع؟	ناجية بن جندب	٢٥٩/٢
لَا إِحْصَانَ مَعَ الشِّرْكِ	عبد الله بن عمر	٢٠٧/٤
لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء	عبدالله بن عمر	٣٧٢/٢
لا تبع ما ليس عندك.	حكيم بن حزام	٤٩٤/٢
لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء	معمر بن عبدالله	٣١٥/٢، ٣٢٢

الحديث	الراوي	الصفحة
لا تحلُّ الصدقة لغني	أبو هريرة	١/٦٦٥
لَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً وَلَا عَسِيفًا	عبد الله بن عمر	٤/١٩١
لا تَقْضِ لأحدِ الخَصْمينِ حتَّى تسمعَ كلامَ الثاني	علي بن أبي طالب	٤/٣٧١
لا تنتفعوا من الميتة	عبدالله بن عكيم	١/١٩١، ٢٠٠
لَا تُنْكَحُ الْأَمَةُ عَلَى الحُرَّةِ	الحسن بن علي	٣/٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٤
لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول	عائشة	١/٥٦٨
لَا سَبِيلَ لَكَ عَلَيْهَا	عبد الله بن عمر	٤/٥٢٥
لا سيف إلا ذو الفقار	----	٢/٧
لا صدقة إلا عن ظهر غنى	أبو هريرة	١/٦٦٤
لا صلاة إلا بطهور	----	٢/٨، ٣١١
لا صلاةَ إلا بطُهورٍ	عبد الله بن عمر	٣/١٧٥، ١٧٨
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	عبادة بن الصامت	١/٣٩٣، ٣٩٨، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١٠
لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد	أبو هريرة	١/٤٠٨
لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد	أبو هريرة، جابر بن عبد الله	٢/٧، ٩، ٣/١٧٦
لا صيامَ لمَن لم يُبيِّتِ الصيامَ	حفصة بنت عمر	٣/١٧٦، ٤٥٨
لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ	رافع بن خديج	٤/٢٢٩





الحديث	الراوي	الصفحة
لَا قَطْعَ فِي شَيْءٍ مِنَ الثِّمَارِ	عبد الله بن عمر	٢٢٩/٤
لَا قَوَدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ	النعمان بن بشير	١٣٩/٤
لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنَ عَشَرَةٍ	علي بن أبي طالب	٣٠٠/٣، ٣٠١، ٣٠٢
لَا نَفَقَةَ لَكِ إِلَّا أَنْ تَكُونِي حَامِلًا	أبو سلمة	٥٦٥/٣
لا نكاح إلا بشهود	علي بن أبي طالب	٨/٢
لا نِكاحَ إلا بوليٍّ وشاهِدَيْ عَدْلٍ	عائشة	١٥٥/٣، ١٧٤، ١٨٥
لا نِكاحَ إلا بوليٍّ وشهودٍ	أبو موسى الأشعري	٣١١/٢، ١٧٤/٣، ١٨٥
لا هكذا الوضوء من القيء	ثوبان	٢٩٥/١
لا يُتْمَ بعدَ البلوغِ	علي بن أبي طالب	١٩٤/٣
لا يُجمع بين المرأة وعمتها	أبو هريرة	٥٣٥/١
لا يجُمع بين مُتفرِّقٍ	أنس بن مالك	٥٨٠/١
لا يحل ثمن الكلب	أبو هريرة	٤٦٤/٢
لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث	عبدالله بن مسعود	٥٢٢/١، ١٣٩/٢، ٣١٢، ٢٧٣/٤، ٢٨٩
لَا يَحِلُّ دَمُ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ	عائشة	١٩١/٤
لا يحلُّ لامرأةٍ أنْ تُسافرَ فوق ثلاثة أيامٍ إلا ومعها زوج أو محرم	أبو هريرة	١٣٨/٢




الحديث	الراوي	الصفحة
لَا يَحِلُّ لِوَاهِبٍ أَنْ يَرْجِعَ فِيمَا وَهَبَ...	طاووس	٣/٦٠
لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ	أبو حرة الرقاشي عن عمه	٤/٢٧٣
لا يُغلق الرهن، له غنمه، وعليه غرمه	أبو هريرة	٢/٥٢٧
لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ	علي بن أبي طالب	٣/٤٥٨، ٤/٥، ٧، ١١، ١٤، ٢٦، ١٩٤
لا يُقتل والدٌ بولده	عمر بن الخطاب، عبد الله بن عباس	٢/٤١، ٤/١٠٧، ٢٢٦
لا يقضي القاضي وهو غضبان	عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه	٢/٣٢١، ٣٩٤
لا، أرقها	أبو طلحة	٢/٥٤٨
لا، بل عاريةٌ مضمونةٌ	صفوان بن أمية	
لَأَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ	سعد بن أبي وقاص	٣/١٠٠، ٤١٧
لَعَنَ اللهُ الْمُحَلِّلَ	علي بن أبي طالب وغيره	٣/٤٠٥
لَنْ يَجْزِيَ وَلَدٌ وَالِدَهُ حَتَّى...	أبو هريرة	٣/٤٧٥
لو أعطي الناس بدعاويهم لادَّعى بعضهم	عبد الله بن عباس	٤/٣٧٢
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك	أبو هريرة	١/٤٢٦
لِيأتِ الذي هو خيرٌ، ثم ليكفِّرْ عن يمينه	عبد الرحمن بن سمرة	٤/٣٤٩




الحديث	الراوي	الصفحة
مفتاح الصلاة الطُّهور	علي بن أبي طالب	٣٨٤/١
المُكَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ دِرْهَمٌ	عبد الله بن عمرو	٤٦٦/٤
مكانكم	أبو هريرة	٤٥٢/١
مَلَكْتِ نَفْسَكِ فَاخْتَارِي	بريرة	١٧٤/١، ٢٦٩/٣، ٢٨٨
مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ القَوْلِ	سهل بن سعد الساعدي	٢٣٧/٣
من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طوافٌ واحدٌ، وسعي واحدٌ	عبد الله بن عمر	١٨٨/٢
مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ	سعيد بن زيد	٤٨/٣، ١١٨، ١٨٩/٤
من استجمر فليُوتر، ومَن لا فلا حَرَجَ	أبو هريرة	٢٥٤/١
من أسلف في شيءٍ ففي كيلٍ معلومٍ	عبدالله بن عباس	٤٩٥/٢
من اشترى سلعةً فأفلس بثمنها	أبو هريرة	٥٦١/٢
من اشترى شيئًا فوجب له، فهو بالخيار ما لم يفارقه	عبدالله بن عباس	٢٨٤/٢
من اشترى شيئًا ولم يره، فهو بالخيار إذا رآه	مكحول	٢٨٢/٢
مَنِ اشْتَرَى مَا لَمْ يَرَهُ	أبو هريرة	١٨٩/٤
مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ	سعيد بن المسيب	١٨١/٤
مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي مَمْلُوكٍ	أبو هريرة	٥١٥/٣
مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ قُوِّمَ عَلَيْهِ البَاقِي	عبد الله بن عمر	٤٧٥/٣، ٢٣/٤، ٤١، ٤٤٠



الحديث	الراوي	الصفحة
من اقتدى بإمام فقراءة الإمام له قراءة	جابر بن عبدالله	٤١٢/١
من اقتنى كلبًا ـ إلا كلب صيدٍ أو ماشيةٍ ـ نقص من أجره كل يوم قيراطان	عبدالله بن عمر	٤٦٦/٢
من باع نخلةً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع	عبدالله بن عمر	٣٨١/٢، ٣٨٦
من بدل دينه فاقتلوه	عبد الله بن عباس	١٨٧/٤
من تأهل في بلدٍ فليصلِّ صلاة المقيم	عثمان بن عفان	٥٠٠/١
من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر	أنس بن مالك	٥١٣/١، ٥٢٣
مَنْ تَرَكَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ	أبو هريرة	٢٩٢/٢، ٣٠٣، ٤٦٦/٤، ٤٦٨
من توضأ نحو وضوئي هذا	عثمان بن عفان	٢٢٦/١
من جاءكم يطلب ثمن الكلب	عبدالله بن عباس	٤٦٤/٢
مَنَ جَدَّد وضوءه، جدَّدَ الله إيمانه	----	٢٢٥/١
مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ	البراء	٦٤/٤، ١٣٩، ٢٣٩
من حلف بغير الله فكفارتُه أن يقول: لا إله إلا اللهُ	أبو هريرة	٣٣٤/٤
من حلف على شيء ورأى غيرها خيرًا	أبو هريرة	٣٣٥/٤
من حلف علي يمين ورأى غيرها خيرًا	أبو هريرة	٣٤٨/٤
من حلف فليحلف بالله وإلا فليصمت	عبد الله بن مسعود	٣٣٣/٤



الحديث	الراوي	الصفحة
مَن زاد على هذا فقد تعدّى وأسَاء وظلم	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٢٤٧/١
من سرق أرضًا	----	٦٤٢/٢
من صلى خلف إمام فإن قراءته له قراءة.	جابر بن عبدالله	٤١٣/١
من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن	جابر بن عبدالله	٤١٠/١
من غصب شبرًا له من أرضٍ	سعيد بن زيد	٦٤٢/٢
من قاء أو رعَف فليتوضأ	ابن جريج عن أبيه	٢٨٩/١
من قتل عصفورا فما فوقها بغير حقها	عبدالله بن عمرو	١٩٧/١
مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ	أبو شريح الكعبي	٦٥/٤، ٢٨٨
من قتَل قتيلًا فله سَلَبُه	---	١١٤/٣
من كُسِرَ أو عَرِجَ فقد حلَّ	الحجاج بن عمرو	٢٥٧/٢
من لم يجد إزارًا فليلبس السراويل	عبدالله بن عباس	٢٢٤/٢
من لم يُجْمِع الصيام قبل الفجر فلا صيام له	حفصة بنت عمر	٦/٢
مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ فَلْيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا...	أبو أمامة	١٤٥/٤
مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مُحَرَّمٍ عَتَقَ	سمرة بن جندب	٤٤٩/٤
من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها	أنس بن مالك	٤٦٧/١
مَن وجد سَعَةً ولم يُضَحِّ فلا يقربنَّ مُصَلَّانا	أبو هريرة	٣٣١/٤
من وَلي يتيمًا فليتجر في ماله	عبدالله بن عمرو	٥٨٦/١
مَوَتَانُ الأَرْضِ للهِ وَلِرَسُولِهِ	ابن طاووس	٤٩/٣، ٣٠١/٤
مَوْلى القَومِ مِنْهم	أبو رافع	٢٠٤/٣
النَاسُ شركاءُ في ثلثٍ	رجل من المهاجرين	٢٢٦/٤



الحديث	الراوي	الصفحة
نِاكِحُ اليَدِ مَلْعُونٌ	عبد الله بن عمرو	٢٤٧/٣
النبيذ وَضوء من لم يجد الماء	عبدالله بن عباس	١٧٧/١
النَّسَبُ للفِراشِ	أبو هريرة	٥٥٩/٣
نضر الله امرءً سمع مقالتي فوعاها ، فأداها كما سمعها	زيد بن ثابت	٤٢٣/٢
نعم ، وبما أفضلت السباع	جابر بن عبدالله	٣٣٨/١
نعم ، ولك أجر	عبدالله بن عباس	١٨٦/٢
نعم ، ومن لم يسجدهما فلا يقرأهما	عقبة بن عامر	٤٤٣/١
نفقة المرء على عياله صدقة	أبو هريرة	٥٨٦/١
النكاحُ رِقٌّ...	أسماء بنت أبي بكر	١٦٢/٣، ١٦٩
النِّكَاحُ سُنَّتِي	أبو أيوب الأنصاري	٣٦٠/٣
نهى عن الروث والرِّمة	أبو هريرة	١٥١/١، ٢٥١
نهى عن بيع الكالئ بالكالئ	عبدالله بن عمر	٤٩٧/٢، ٤٩٨
نهى عن بيع لحم الشاة بالشاة	سعيد بن المسيب	٣٥٩/٢
نهى عن بيع ما لم يُقبض	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٣٩٢/٢، ٤٤٦، ٤٨٤
نهى عن بيعٍ وشرط	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٤٤٦/٢
نهى عن ثمن الكلب والسِّنَّور	جابر بن عبدالله	٤٦٤/٢
هذا ركس	عبدالله بن مسعود	١٥٢/١



الحديث	الراوي	الصفحة
هذا عبدك خرج مجاهدًا في سبيلك فقتل شهيدًا	شداد بن الهاد	١/٥٢٨
هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به	عبدالله بن عمر	١/٢٣٥، ٢٤٣
هذا وُضوئي، ووضوء الأنبياء قبلي	عبدالله بن عمر	١/٢٤٢
هل أشرتم؟ هل أعنتم؟	أبو قتادة	٢/٢٣٣
هل عندكم شيء؟	عائشة	٢/٨٨
هل هو إلا بَضْعَة منك	طلق بن علي	١/٢٨٢
هلَّا أخذتم إهابها فدبغتموه، فانتفعتم به	عبدالله بن عباس	١/١٩٢
هَلَّا قَبْلَ أَنْ رَفَعْتَهُ إِلَيَّ!	صفوان بن أمية	٤/٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦
هلكتُ وأهلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان	أبو هريرة	٢/٢٧، ٥٣، ٥٧، ٧١
هو الطهور ماؤه، الحل ميتته	أبو هريرة	١/١٦٣
والذي نفسي بيده لا يُكْلَمُ أحدٌ في سبيل الله	أبو هريرة	١/٥٣١
وإن أكل فلا تأكل	عدي بن حاتك	٤/٣١٨
وجهت وجهي للذي فطر السموات	علي بن أبي طالب	١/٣٧٦
الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر	عبدالله بن عباس	١/٢٨٠، ٢٨١
الوضوء من كل دم سائل	تميم الداري	١/٢٩٢
وفي الأرنب عناق	جابر بن عبدالله	٢/٢٤١
الوقت ما بين هذين الوقتين	أبو موسى الأشعري	١/٣٦٤

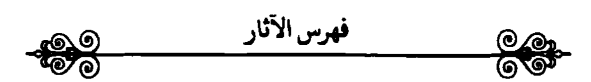
فهرس الآثار

الأثر	القائل	الصفحة
أنه ﷺ فتح خيبرَ عَنوةً وأصاب صفراءَ	عبد الله بن عمر	٣/٢٠
أنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد	أبو هريرة	٤/٤٣٢
أنه ﷺ لعن المختفي والمختفية	عمرة بنت عبدالرحمن	٤/٢٣٩
أنه ﷺ لما قسم غنائم أَوْطاس	أبو سعيد الخدري	٤/٣٠٩
أنه ﷺ مرَّ بأسامةَ وزيدٍ	عائشة	٤/٣٩٩
أنه ﷺ وَدَى ذمِيًّا ديةَ مسلمٍ	عبد الله بن عمر	٤/١٥٦
أنه ﷺ رجم يهوديين...	أبو هريرة	٤/٢٠١
إنه أفضل	علي بن أبي طالب	٢/١٩٣
أنه قرن فطاف طوافين، وسعى سعيين	علي بن أبي طالب	٢/١٨٩
أنه قضى باليمين مع الشاهد الواحد	جابر بن عبدالله	٤/٤٢٦
أنه قضي في جنينِ امرأةٍ من بني لَحْيانَ...	أبو هريرة	٤/١٦٤
أنه ما حضر في معركة إلا وأعطى القاتلين	أنس بن مالك	٣/١١٨
أنه نهى عن بيع الثمار حتى تُزهي	أنس بن مالك	٢/٣٧٤
إني لم أر أحدًا مِنَّا فعل ذلك	جابر بن عبدالله	٢/١٩٣
أَو دَسْعَة تملأ الفم	علي بن أبي طالب	١/٢٨٧
أول من أفرد الإقامة معاوية	الزهري والنخعي	٤/٤٣٠
أيها الناس فرِّقوا بين الحج والعمرة	عبدالله بن عمر	٢/١٩٣
باع جملًا له يُسمى العصفور	علي بن أبي طالب	٢/٥٠١
بوجوب كمال الدية في شعر الرأس	علي بن أبي طالب	٤/١٥١
تُب؛ أقبل شهادَتَك	عمر بن الخطاب	٤/٤١٦

الأثر	القائل	الصفحة
فقدتُ رسول الله ـ ﷺ ـ في فراشي، فالتَمستُهُ	عائشة	٢٧١/١
فنحر هديه وحلق رأسه بالحديبية	عبدالله بن عمر	٢٥٩/٢
في النعامة قتلها المحرم بدنة من الإبل	عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وابن عباس	٢٤٠/٢
في حمام الحرم شاة	عثمان، وابن عمر، وابن عباس	٢٤٣/٢
في قُبلة الرجل امرأته الوضوء	عبدالله بن مسعود	٢٥٨/١
قُبلة الرجل امرأتَه، وجَسّها بيده من الملامسة	عبدالله بن عمر	٢٥٧/١
القُبلة من اللَّمَمِ، فتوضأوا منها	عبدالله بن عمر	٢٥٨/١
قدمت من الحبشة والنبي ـ ﷺ ـ في المسجد،	عبدالله بن مسعود	٤٢١/١
قرأت سورة والنجم على رسول الله ـ ﷺ ـ فلم يسجد	زيد بن ثابت	٤٣٣/١
كان يؤتى بعشرة عشرة من الشهداء	عبدالله بن عباس	٥٢٩/١
كانت تتأوله ما تأوله عثمان	الزهري	٤٩٩/١
كنا في سفر، فاشتبهت علينا القبلة	عامر بن ربيعة	٣٧٤/١
كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل قوله: (قوموا لله قانتين)	زيد بن أرقم	٤٢٠/١
كنا نتكلم في الصلاة حتى نهينا	أبي سعيد الخدري	٤٢٠/١
كنا نخرج مع رسول الله ـ ﷺ ـ فنصلي أربعًا	عائشة	٤٩٧/١
كنت أغسل المني	عائشة بنت أبي بكر	٤٨٧/١



الأثر	القائل	الصفحة
كنت أفرك المني عن ثوب رسول الله ـ ﷺ	عائشة بنت أبي بكر	٤٨٦/١
لا اعتكاف إلا بصوم	عائشة	٩٦/٢
لا تشتروا السمك في الماء؛ فإنه غرر	عبدالله بن مسعود	٢٧٣/٢
لا تقولوا نقصر	عبدالله بن عباس	٤٩٦/١
لا تلي المرأة عُقْدَةَ النِّكاحِ	عائشة	١٤٨/٣
لا حصر إلا حصر العدو	عبدالله بن عباس	٢٥٦/٢
لا زكاة في الحلي	جابر بن عبدالله	٦٤٥/١
لا صيام لمن لم يُبيِّتِ الصيام من الليل	حفصة بنت عمر	٥/٢
لا نَدَعُ حُكْمَنا بقول أعرابيٍّ	علي بن أبي طالب	٣١٠/٣
لأُكاتبنَّك على مئةِ ألف	عثمان بن عفان	٤٥٦/٤
لبى بحجٍ وعمرةٍ معًا	أنس بن مالك	١٩٤/٢
لو تَمالأَ عليه أهلُ صنعاءَ لقتَلْتُهم به	عمر بن الخطاب	٤١/٤، ٥٦
لو جَعَلْتَ قِراضًا على النصفِ	عمر بن الخطاب	٢٧/٤
ليس على المستعير غير المُغِلِّ ضمان	شريح	٦٣٠/٢
ما لكم تَشزَّنْتُم إليَّ	عمر بن الخطاب	٤٣٤/١
المس: هو الجماع	علي بن أبي طالب	٢٦٦/١
من السّنة أن لا يُصلي الرجل بالتيمم إلا صلاة	عبدالله بن عباس	٣٠٥/١
نزلت الآية في التطوع خاصة	عبدالله بن عمر	٣٧٥/١
نهانا عن أن نَجتزِئَ بأقل من ثلاثة أحجار	سلمان الفارسي	٢٥٥/١
نهى عن السلف في الحيوان	ــــ	٥٠٣/٢
نهي رسول الله ـ ﷺ ـ عن بيع الغرر	أبو هريرة	٢٦٨/٢



الأثر	القائل	الصفحة
النهيُ عن المخابرة	جابر بن عبد الله	٣/٢٢
هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله	أبو بكر	١/٥٤٠
هل عهِدَ إليك ﷺ شيئًا	علي بن أبي طالب	٤/٦
هو ابنهما ، يرثهما ويرثانه	عمر بن الخطاب	٤/٤٠٠
والخليطان ما اجتمعا على الرعي ، والفحولة ،	سعد بن أبي وقاص	١/٥٨١
وأنا أسمعه يُلبي بالحج	عبدالله بن عمر	٢/١٩٤
الوضوء مما خرج ، والصوم مما دخل	عبدالله بن مسعود	٢/٥١
وفي حمار الوحش بقرةٍ	عبدالله بن مسعود ، وابن عباس ، وعروة	٢/٢٤٠
يجمع بين تغليظَين إذا تعدد الأسبابُ	عبد الله بن عباس	٤/١٥١
يُحط بدلُ العبد عن دية الحرِّ بعشرةِ دراهم	عبد الله بن مسعود	٤/١٥١
يُدَهْوَرُ مِن أعلى بِناءٍ في القرية	عبد الله بن عباس	٤/٢١٦
يعيد ويعيدون	علي بن أبي طالب	١/٤٥٣
يُقدر جُعْلُ الآبق بأربعين درهمًا	عبد الله بن عباس	٤/١٥١



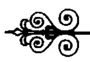

فهرس الأبيات الشعرية

البيت	القائل	الصفحة
أُبذرَقُ ومَعِي سيفي	أبو الطيب المتنبي	١٣٦/٢
أَتَوْا نَارِي فَقُلْتُ مَنُونَ أَنْتُمْ	شمر بن الحارث ، أو سمير الضبي ، أو تأبط شرًّا	١٨٩/٤
أمَّا عظامها فرم	نقله الشافعي من غير نسبة ، ولم أقف على القائل	١٥٢/١
لَاهِ ابنُ عمكَ لا أفضلتَ في حسبٍ	ذي الأصبع	١٨٥/١
ومُكاشحٍ لولاكَ أصبحَ جانِحاً	ابن هرمة	٦١٢/٢



فهرس الأعلام

فهرس المسائل والقواعد الأصولية والفقهية




فهرس الكلمات الغريبة



فهرس الأماكن والبلدان

فهرس مسائل العربية

فهرس الكتب الواردة في النص

فهرس المصادر والمراجع[1]

١ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين، أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب. ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥ م.

٢ ـ أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، سعدي بن مهدي الهاشمي، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٣ ـ أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق/ خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.

٤ ـ إتحاف الخيرة المهرة، لأبي العباس، شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري الكناني. ت: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩ م

٥ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.

(١) هذه القائمة تشتمل على المصادر التي رجع إليها الباحث الأول (محقق الجزئين الأول والثاني) والباحث الثاني (محقق الجزئين الثالث والرابع)، ومتى اشتركا في الرجوع إلى مصدر واختلفت الطبعة التي رجعا إليها = أوردنا معلومات الطبعتين وختمنا طبعة الباحث الأول بالرمز [ب ١] والباحث الثاني بالرمز [ب ٢].

٦ ـ الآثار، لأبي عبد الله، محمد بن الحسن الشيباني، ت: أبو الوفا الأفغاني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٧ ـ الآثار، لأبي يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، ت: أبو الوفا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٨ ـ الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط: دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٩ ـ الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، أبو حاتم، محمد بن حبان الدارمي البُستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

١٠ ـ الأحكام السلطانية، لأبي الحسن، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، دار الحديث ـ القاهرة، د ط، د ت.

١١ ـ إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، ط: دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الثالثة: ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٢ ـ أحكام القرآن للشافعي، جمع أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد الكوثري، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م.

١٣ ـ أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، ت: محمد صادق القمحاوي ـ عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، ط: دار إحياء التراث العربي، تاريخ الطبع: ١٤٠٥هـ.

١٤ ـ أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، راجع

أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٥ ـ أحكام القرآن، لأبي بكر، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق/ محمد صادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، د ط، ١٤٠٥هـ.

١٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن، سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

١٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ت: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٨ ـ أحوال الرجال، لأبي إسحاق، إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق السعدي الجوزجاني، تحقيق/ صبحي البدري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، د ط، ١٤٠٥هـ.

١٩ ـ إحياء علوم الدين، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٠ ـ أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي، ت: د. عبد الملك عبد الله دهيش، ط: دار خضر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ.

٢١ ـ أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن الأزرق، المعروف بالأزرقي، ت: رشدي الصالح ملحس، ط: دار الأندلس للنشر، بيروت.

٢٢ ـ اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط: دار إحياء المعارف العثمانية، الهند، حيدر أباد الدكن، الطبعة الأولى.

٢٣ ـ اختلاف الأئمة العلماء، أبي المظفر، ليحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، عون الدين، تحقيق/ السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٤ ـ اختلاف الحديث، أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن الشافعي، ط: دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي في الجزء الثامن).

٢٥ ـ اختلاف العلماء، لمحمد بن نصر المروزي، ت: محمد صبحي السامرائي، ط: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٦ ـ اختلاف الفقهاء، لأبي عبد الله، محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، أضواء السلف ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٢٧ ـ الاختيار في تعليل المختار، أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، ومصورة دار الكتب العلمية، بيروت. تاريخ النشر: ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م.

٢٨ ـ الاختيارات الفقهية، لأبي العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع وتحقيق/ علي بن محمد البعلي، دا المعرفة ـ بيروت، د ط، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٨م.

٢٩ ـ الأدب المفرد، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تحقيق/ علي عبد الباسط مزيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

٣٠ ـ الأذكار، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان ـ طبعة جديدة منقحة، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م.

٣١ ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق/ رجب عثمان، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٣٢ ـ إرشاد السالك إلى أشرف المسالك، لأبي زيد، عبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، د ت.

٣٣ ـ الإرشاد إلى سبيل الرشاد، الشريف محمد بن أحمد بن محمد الهاشمي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤٣٢هـ.

٣٤ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٣٥ ـ الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر بن عاصم النمري، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠م.

٣٦ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م.

٣٧ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الجزري، عز الدين ابن الأثير، ط: دار الفكر، بيروت، عام النشر: ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣٨ ـ الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، علي بن سلطان، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، تحقيق: محمد الصباغ، ط: دار الأمانة / مؤسسة الرسالة، بيروت.



٣٩ ـ أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، ط: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٤٠ ـ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩م.

٤١ ـ الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٤٢ ـ الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٤٣ ـ الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر، محمد بن إبراهيم بن المنذر، ت: د. أبو حماد، صغير بن أحمد الأنصاري، ط: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٤٤ ـ الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي أبي محمد، عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، ط: دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٤٥ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل، أحمد بن علي حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ. [ب ١]

٤٦ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل، أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق/ علي محمد البجاوي، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ. [ب ٢].

٤٧ ـ الأصل، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٤٨ ـ أصول السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٩ ـ أصول الشاشي، لأبي علي نظام الدين، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، د ط، د ت.

٥٠ ـ الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، تحقيق/ عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان ـ بيروت، د ط، د ت.

٥١ ـ إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، احقيق/ عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٥٢ ـ إعلام الساجد بأحكام المساجد، محمد بن عبدالله الزركشي، تحقيق: أبو الوفاء مصطفى المراغي، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٥٣ ـ الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

٥٤ ـ الإفصاح عن معاني الصحاح، للوزير عون، أبي المظفر، يحيى بن محمد بن هبيرة، تحقيق: د. محمد يعقوبطالب عبيدي، ط: دار فجر، القاهرة.

٥٥ ـ الإقناع في الفقه الشافعي، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، د ط، د ت.

٥٦ ـ الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين، محمد بن أحمد



الخطيب الشربيني الشافعي، دار الفكر ـ بيروت، د ط، د ت.

٥٧ ـ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، ط: دار المعرفة بيروت، لبنان.

٥٨ ـ الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن، علي بن القطان الفاسي، تحقيق: د. فاروق حمادة، ط: دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

٥٩ ـ إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، تحقيق/ يحيى إسماعيل، دار الوفاء ـ المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م.

٦٠ ـ الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ط: دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م. [ب ١]

٦١ ـ الأم، للإمام الشافعي، تحقيق/ رفعت فوزي، دار الوفاء ـ المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. [ب ٢]

٦٢ ـ أمالي ابن الشجري، لضياء الدين أبي السعادات هبة الله بن علي بن حمزة تلن الشجري، تحقيق/ محمد الطناحي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٦٣ ـ الأمالي، لأبي القاسم، عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن بشْران بن محمد بن بشْران بن مهران البغدادي، تحقيق/ أحمد سليمان، دار الوطن ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٦٤ ـ الإمام في معرفة أحاديث الأحكام، تقي الدين، محمد بن علي بن وهب، المشهور: بابن دقيق العيد، تحقيق: د. سعد بن عبدالله آل حميد، ط: دار المحقق، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٦٥ ـ إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق/ إبراهيم عطوة، المكتبة العلمية ـ لاهور، د ط، د ت.

٦٦ ـ الأموال لابن زنجويه، أبو أحمد، حميد بن مخلد الخرساني، المعروف بابن زنجويه، تحقيق: د. شاكر ذيب فياض، ط: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٦٧ ـ الأموال، أبو عُبيد، القاسم بن سلّام بن عبد الله الهروي، تحقيق: خليل محمد هراس. ط: دار الفكر، بيروت.

٦٨ ـ الإنباء في تاريخ الخلفاء، محمد بن علي بن محمد المعروف بابن العمراني، تحقيق: قاسم السامرائي، ط: دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١ م.

٦٩ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين، أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، ط: المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٧٠ ـ الانتصار للقرآن، القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، ط: دار الفتح ـ عَمَّان، دار ابن حزم ـ بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١م.

٧١ ـ الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، وآخرون، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م.

٧٢ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين ـ البصريين والكوفيين، لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، ط المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٧٣ ـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٧٤ ـ أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، تحقيق: أحمد بن عبدالرزاق الكبيسي، ط: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٧٥ ـ الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: أبو حماد، صغير أحمد بن محمد حنيف، ط: دار طيبة ـ الرياض ـ السعودية. الطبعة: الأولى ـ ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م. [ب ١]

٧٦ ـ الأوسط، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، دار الفلاح، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م. [ب ٢]

٧٧ ـ الأوسط، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، دار الفلاح، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٧٨ ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، جمال الدين، أبو محمد، عبد الله بن يوسف ابن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. [ب ١]

٧٩ ـ أوضح المسالك على ألفية ابن مالك، لأبي محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد، جمال الدين، ابن هشام، تحقيق/ يوسف الشيخ محمد البقاعي، د ت، د ط. [ب ٢]

٨٠ ـ إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، أبو المظفر، يوسف بن قزا وغلي بن الجوزي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالعزيز العجلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨١ ـ الإيضاح في علوم البلاغة، أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن بن عمر

القزويني، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط: دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الثالثة.

٨٢ ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ. [ب ١]

٨٣ ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن نجيم الحنفي، ضبطه/ زكريا عميرات، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ. [ب ٢]

٨٤ ـ بحر العلوم (تفسير السمرقندي) لأبي الليث، نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق/ محمود مطرجي، دار الفكر ـ بيروت، د ط، د ت.

٨٥ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ط: دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٨٦ ـ البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ١٤٢٠هـ.

٨٧ ـ البحر المحيط، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، نحقيق/ محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٢١هـ.

٨٨ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ط: دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤ م. [ب ١]

٨٩ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن رشد القرطبي، طبعة دار المعرفة، د ت. [ب ٢]

٩٠ ـ البداية والنهاية، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: د. عبد الله بن عبدالمحسن التركي، ط: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،

الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م، سنة النشر: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

٩١ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٩٢ ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين، أبو حفص، عمر بن علي بن أحمد بن الملقن. تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال، ط: دار الهجرة للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٩٣ ـ بذل النظر في الأصول، محمد بن عبدالحميد الأسمندي، تحقيق: د. محمد زكي عبدالبر، ط: مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ه ـ ١٩٩٢م.

٩٤ ـ البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م.

٩٥ ـ بغية الطلب في تاريخ حلب، عمر بن أحمد العقيلي، كمال الدين ابن العديم، تحقيق: د. سهيل زكار، الناشر: دار الفكر، بيروت.

٩٦ ـ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: موسى الدويش، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٩٧ ـ البلدان، أحمد بن إسحاق اليعقوبي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٩٨ ـ بلغة السالك لأقرب المسالك، أبو العباس، أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي، ط: دار المعارف، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

٩٩ ـ البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

١٠٠ ـ بلوغ المرام من أدلة الأحكام، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: سمير بن أمين الزهيري، ط: دار أطلس للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٠١ ـ البناية شرح الهداية، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م.

١٠٢ ـ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، أبو الثناء، محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني، تحقيق: محمد بن مظهر بقا، ط: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٠٣ ـ بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، أبو الحسن، علي بن محمد بن عبدالملك بن القطان الفاسي، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، ط: دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٠٤ ـ البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، قاسم محمد النوري، ط: دار المنهاج ـ جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠ م.

١٠٥ ـ البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن سالم

العمراني، تحقيق/ قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

١٠٦ ـ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

١٠٧ ـ تاج التراجم في طبقات الحنفية، زين الدين، أبو العدل، قاسم بن قطلوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٠٨ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط: دار الهداية.

١٠٩ ـ التاج والإكليل لمختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري المواق، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٤م.

١١٠ ـ تاريخ ابن معين برواية الدارمي، أبو زكريا، يحيى بن معين بن عون البغدادي، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط: دار المأمون للتراث ـ دمشق.

١١١ ـ تاريخ ابن معين، برواية الدوري، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون البغدادي، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ـ مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م. [ب ١]

١١٢ ـ تاريخ ابن معين، لأبي زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري، (رواية الدارمي) تحقيق/ أحمد محمد نور يوسف، دار المأمون ـ دمشق، د ط، د ت. [ب ٢]

١١٣ ـ تاريخ إربل، المبارك بن أحمد بن المبارك اللخمي الإربلي، المعروف

بابن المستوفي، تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار، ط: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، عام النشر: ١٩٨٠م.

١١٤ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م. [ب ١]

١١٥ - تاريخ الإسلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق/ بشار عواد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م. [ب ٢]

١١٦ - التاريخ الكبير، لأبي عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، د ط، د ت.

١١٧ - تاريخ بغداد، أبو بكر، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

١١٨ - تاريخ دمشق، أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١١٩ - التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، د. محمد حسن هيتو، ط: دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٢٠ - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي. ط: المطبعة الكبرى الأميرية (بولاق) القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣ هـ، ومصورة عن دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

١٢١ - التجريد، أبي الحسين، أحمد بن محمد بن جعفر القدوري، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، ط: دار السلام، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ.

١٢٢ ـ التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، ط: مكتبة الرشد ـ السعودية ـ الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٢٣ ـ التحبير شرح التحرير، لأبي حسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق عبد الرحمن الجبرين وزميليه، ط: مكتبة الرشد ـ الرياض، الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٢٤ ـ تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر بن أبي الإصبع العدواني، البغدادي، تحقيق: د. حفني محمد شرف، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ لجنة إحياء التراث الإسلامي ـ الجمهورية العربية المتحدة ـ.

١٢٥ ـ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، جمال الدين، أبو الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، ط: المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

١٢٦ ـ تحفة الحبيب على شرح الخطيب، لسليمان بن محمد بن البجيرمي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م

١٢٧ ـ تحفة الفقهاء، أبو بكر، علاء الدين، محمد بن أحمد السمرقندي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٢٨ ـ تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقن، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، ط: دار حراء ـ مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.

١٢٩ ـ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر

الهيتمي، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، ط: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون طبعة، عام النشر: ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٨٣م، وهي مصورة عن دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٣٠ ـ التحقيق في مسائل الخلاف، جمال الدين، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣١ ـ تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، وخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، ط: دار الفكر، الطبعة: ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١٣٢ ـ تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تأليف: جمال الدين، أبو محمد، عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط: دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٣٣ ـ تخريج الفروع على الأصول، لأبي المناقب، شهاب الدين، محمود بن أحمد بن محمود الزَّنْجاني، تحقيق: د. محمد أديب صالح، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

١٣٤ ـ تذكرة الحفاظ، شمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٣٥ ـ الترجيح والتصحيح على مختصر القدوري، قاسم بن قطلوبغا المصري، تحقيق: د. عبد الله نذير مزي، ط: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٣٦ ـ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي بن

عبد الله المنذري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٣٧ ـ تصحيح الفروع، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٣٨ ـ التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٣٩ ـ تعليقة على العلل لابن أبي حاتم، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، ط: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م.

١٤٠ ـ تغليق التعليق، لأبي الفضل، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق/ سعيد عبد الرحمن موسى، المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الأوى، ١٤٠٥هـ.

١٤١ ـ التفريع، لأبي القاسم، عبيدالله بن الحسين بن الجلاب، تحقيق: د. حسين بن سالم الدهماني، ط: دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٤٢ ـ تفسير السمعاني، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني، تحقيق/ ياسر إبراهيم، دار الوطن ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

١٤٣ ـ تفسير الشافعي، لأبي عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة/ أحمد بن مصطفى الفرَّان، دار التدمرية ـ السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٦٦م.

١٤٤ ـ تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، ط مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠ م.

١٤٥ ـ تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م.

١٤٦ ـ تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، أبو محمد، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. تحقيق: أسعد محمد الطيب، ط: مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

١٤٧ ـ تفسير الماوردي (النكت والعيون)، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق/ السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د ط، د ت.

١٤٨ ـ تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح الأزدي الحَمِيدي، تحقيق: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط: مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ـ ١٩٩٥م.

١٤٩ ـ تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق/ محمد عوامة، ط دار الرشيد ـ سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

١٥٠ ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: إحسان عباس، ط: دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٠٠م.

١٥١ ـ التقريب والإرشاد، للقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني،

تحقيق: د. عبدالحميد بن علي أبو زنيد، طبعة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٥٢ ـ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، زين الدين، عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: أبو عبيدة، مشهور حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، ودار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٥٣ ـ التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٥٤ ـ تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد، عبيدالله بن عمر الدبوسي، قدم له وحققه: خليل الميس، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

١٥٥ ـ تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبذ مذهبية نافعة، أبو شجاع، محمد بن علي بن شعيب بن الدَّهَّان، د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، ط: مكتبة الرشد ـ السعودية، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٥٦ ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل، أحمد بن علي حجر العسقلاني، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، ط: مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٥٧ ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٨٩م.

١٥٨ ـ تلخيص المستدرك، للذهبي.

١٥٩ ـ التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني،

تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

١٦٠ ـ التلقين في الفقه المالكي، أبو محمد، عبد الوهاب بن علي البغدادي، تحقيق: أبي أويس محمد بو خبزة، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٦١ ـ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٦٢ ـ التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب، محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، ط: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

١٦٣ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى.

١٦٤ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، ط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، عام النشر: ١٣٨٧ هـ.

١٦٥ ـ التنبيه في الفقه الشافعي، أبو اسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، إعداد: عماد الدين أحمد حيدر، ط: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٦٦ ـ تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي عجيب، ط: دار

الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٦٧ - تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، وعبد العزيز بن ناصر الخباني، ط: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٦٨ - التنقيح في شرح الوسيط، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، حققه وعلق عليه: أحمد محمود إبراهيم، ط: دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٦٩ - تهافت الفلاسفة، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط: دار المعارف، القاهرة - مصر، الطبعة: السادسة.

١٧٠ - تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٧١ - تهذيب التهذيب، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ. [ب ١]

١٧٢ - تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ. [ب ٢]

١٧٣ - تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، للشيخ محمد بن علي بن حسين، ط: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٧٤ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١٧٥ - تهذيب اللغة، أبو منصور، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي،

تحقيق: محمد عوض مرعب، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٧٦ ـ تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك على منهج أهل العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف، لأبي الحجاج، يوسف بن دوناس الفندلاوي، حققه وعلق عليه: أ. د. أحمد البوشيخي، ط: دار الغرب، تونس، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

١٧٧ ـ التهذيب في اختصار المدونة، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، دراسة وتحقيق: د. محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م.

١٧٨ ـ التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين، محمد المدعو: بعبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي ثم المناوي، ط: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٧٩ ـ تيسير التحرير، لمحمد أمين بن محمود البخاري أمير بادشاه، دار الفكر ـ بيروت، د ط، د ت.

١٨٠ ـ الثقات، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان البُستي، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان، ط: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٨١ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين، أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ط: مكتبة الحلواني ـ مطبعة الملاح ـ مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى.

١٨٢ ـ جامع الأمهات، أبو عمرو، عثمان بن عمر، المعروف: بابن الحاجب.

١٨٣ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. عبد الله بن غبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، ط: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م.

١٨٤ ـ جامع التحصيل في أحكام المراسيل، لأبي يعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، تحقيق/ حمدي السلفي، عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

١٨٥ ـ جامع الرسائل، تقي الدين، أبو العَباس، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار العطاء ـ الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٨٦ ـ الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٨٧ ـ الجامع الصغير، لأبي عبد الله، محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٨٨ ـ الجامع الكبير، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

١٨٩ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط: دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

١٩٠ ـ الجدل، لأبي الوفاء، علي بن عقيل، تحقيق: د. علي العمراني،

ط: مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٩١ ـ الجرح والتعديل، أبو محمد، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم، ط: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٢٧١هـ ـ ١٩٥٢م.

١٩٢ ـ جزء القراءة خلف الإمام، محمد بن إسماعيل البخاري، حققه وعلق عليه: الأستاذ فضل الرحمن الثوري، راجعه: الأستاذ محمد عطا الله خليف الفوحباني، ط: المكتبة السلفية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م.

١٩٣ ـ جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ـ عبد القادر الأرناؤوط، ط: دار العروبة، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧م.

١٩٤ ـ جمهرة اللغة، أبو بكر، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٩٥ ـ الجنى الداني في حروف المعاني، لأبي محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي، تحقيق/ د فخر الدين قباوة ـ الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢ م.

١٩٦ ـ جواهر الأدب ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق/ مسعد عبد الحميد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

١٩٧ ـ جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، تحقيق: محمد التونجي، ط: مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٩٨ ـ الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)، لأبي زيد، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، د ط، د ت.

١٩٩ ـ جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، شمس الدين، محمد بن أحمد المنهاجي الأسيوطي، حققه وخرج أحاديثه: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٠٠ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الناشر: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

٢٠١ ـ الجوهر النقي على سنن البيهقي، لعلاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، دار الفكر ـ بيروت، د ط، د ت.

٢٠٢ ـ الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ، ط: المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٢٠٣ ـ حاشية أحمد القليوبي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د ط، د ت.

٢٠٤ ـ حاشية البجيرمي على شرح المنهج، المسمى: التجريد لنفع العبيد، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ، ط: مطبعة الحلبي، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

٢٠٥ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ط: دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٠٦ ـ حاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي، دار المعارف، د ت، د ط.

٢٠٧ ـ حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك، أبو العرفان،

محمد بن علي الصبان، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٠٨ - حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، تحقيق/ يوسف البقاعي، دار الفكر - بيروت، د ط، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٢٠٩ - حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد بن سلامة القليوبي، وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢١٠ - الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الشهير بالماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٢١١ - حجة الوداع، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، ط: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢١٢ - الحجة على أهل المدينة، أبو عبد الله، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، ط: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٢١٣ - حققه وخرج نصه وعلق عليه: د. محمد حسن هيتو، ط: دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢١٤ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ط: السعادة، بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٢١٥ ـ حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، أبو بكر، محمد بن أحمد بن الحسين الشاشي القفال، د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، ط: مؤسسة الرسالة / دار الأرقم، بيروت ـ عمان، الطبعة: الأولى، ١٩٨٠م.

٢١٦ ـ الحميدي، لأبي بكر، عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي، تحقيق/ عبد الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د ط، د ت.

٢١٧ ـ حياة الحيوان الكبرى، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢١٨ ـ الحيوان، عمرو بن بحر بن محبوب الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ. [ب ١]

٢١٩ ـ الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق/ عبد السلم هارون، دار الجيل ـ بيروت، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م. [ب ٢]

٢٢٠ ـ الخراج، لأبي يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد، تحقيق/ طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية ـ القاهرة، د ط، د ت.

٢٢١ ـ الخراج، ليحيى بن آدم القرشي، المكتبة العلمية، لاهور ـ باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.

٢٢٢ ـ خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراري، تحقيق/عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال ـ بيروت، دار البحار ـ بيروت، الطبعة الأخيرة ٢٠٠٤م.

٢٢٣ ـ الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.

٢٢٤ ـ خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، حققه وخرج أحاديثه: حسين إسماعيل الجمل، ط: مؤسسة الرسالة، لبنان ـ بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٢٥ ـ الخلاصة، المسمى: خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أمجد رشيد محمد، ط: دار المنهاج، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٢٢٦ ـ الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لعلاء الدين، محمد بن علي بن محمد الحصني الحصكفي، دار الفكر ـ بيروت، ١٣٨٦هـ. [ب ٢]

٢٢٧ ـ الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد بنعلي بن محمد الحصني، المعروف بالحصكفي، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م. [ب ١]

٢٢٨ ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٢٩ ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لأبي الفضل، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق/ السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة ـ بيروت، د ط، د ت.

٢٣٠ ـ درر الحكام شرح غرر الأحكام، لمحمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو، دار إحياء الكتب العربية، د ط، د ت.

٢٣١ ـ درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي، الشهير بملا ـ أو منلا ـ خسرو، ط: دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

٢٣٢ ـ دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى الإرادات،

منصور بن يونس البهوتي، ط: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٣٣ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٣٤ - الدلائل في غريب الحديث، قاسم بن ثابت بن حزم العوفي السرقسطي. تحقيق: د. محمد بن عبد الله القناص، ط: مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٣٥ - دليل الطالب لنيل المطالب، مرعي بن يوسف بن أبى بكر الكرمي، أبو قتيبة، نظر محمد الفاريابي، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٣٦ - الديات، لأبي بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي، د ط، د ت.

٢٣٧ - الذخيرة، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٣٨ - ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥ م.

٢٣٩ - رجال صحيح مسلم، أبو بكر، أحمد بن علي بن مَنْجُويَه، تحقيق: عبد الله الليثي، ط: دار المعرفة، بيروت، ط: الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٤٠ - رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ط: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٤١ ـ الرد على المنطقيين، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٤٢ ـ رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، تأليف: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: أبو عبيد الله، فراس بن خليل مشعل، ط: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٢٤٣ ـ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، أبو عبد الله، محمد بن أبي الفيض الحسني الإدريسي، الشهير بـ: الكتاني، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، ط: دار البشائر الإسلامية، الطبعة السادسة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٤٤ ـ الرسالة: أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، ط: مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٠م.

٢٤٥ ـ الرسالة، أبو محمد، عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني، ط: دار الفكر.

٢٤٦ ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين، عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط:عالم الكتب، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م ـ ١٤١٩هـ.

٢٤٧ ـ الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، ط: دار المؤيد، الرياض ـ مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٤٨ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي تحقيق: زهير الشاويش، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٢٤٩ ـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد، موفق الدين، عبد الله بن قدامة الجماعيلي المقدسي، ط: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٥٠ ـ رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء، لأبي المواهب، الحسين بن محمد العكبري، تحقيق: د. خالد الخشلان، د. ناصر السلامة، ط: دار إشبيليا، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م. [ب ١]

٢٥١ ـ رؤوس المسائل الخلافية على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لأبي المواهب الحسين بن محمد العكبري الحنبلي، تحقيق/ عبد الملك بنم عبد الله بن دهيش مكة المكرمة، د ط، ١٤٢٨هـ. [ب ٢]

٢٥٢ ـ الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، ط: دار الطلائع.

٢٥٣ ـ الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، الأنباري، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٥٤ ـ سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٥٥ ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، د ط، د ت.

٢٥٦ ـ السنة، لأبي عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، تحقيق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٥٧ ـ سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني،

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

٢٥٨ ـ سنن أبي داود، أبو داود، تأليف: سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

٢٥٩ ـ سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق وتعليق/ أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، طبعة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

٢٦٠ ـ سنن الدارقطني، أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢٦١ ـ السنن الكبرى، أبو بكر، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٦٢ ـ السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٦٣ ـ السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق/ محمد عبد القادر عطا، ط دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنات، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٦٤ ـ سنن سعيد بن منصور، لأبي عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، تحقيق/حبيب الرحمن الأعظمي، ط الدار السلفية ـ الهند، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٦٥ ـ السنن، الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق/ محمد أحمد دهمان، د ط، د ت.

٢٦٦ ـ السنن، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

٢٦٧ ـ السنن، لأبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون طبعة.

٢٦٨ ـ سؤالات ابن الجنيد، لأبي زكريا يحيى بن معين، إجابات: يحيى بن معين المري بالولاء البغدادي، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، ط: مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٦٩ ـ سؤالات السلمي للدارقطني، لأبي عبد الرحمن، محمد بن الحسين النيسابوري السلمي، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.

٢٧٠ ـ سؤالات مسعود بن علي السجزي، (مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة، لأبي عبد الله، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٧١ ـ سير أعلام النبلاء، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٧٢ ـ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٧٣ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، ط: دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٧٤ ـ شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك، تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، الطبعة العشرون، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م

٢٧٥ ـ شرح أبيات سيبويه، ليوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، تحقيق/ محمد علي الريح هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، د ط، ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٤ م.

٢٧٦ ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لعلي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٧٧ ـ شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تقي الدين، محمد بن علي القشيري، الشهير: بابن دقيق العيد، ت: محمد خلوف العبدالله، ط: دار النوادر، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ه ـ ٢٠٠٩م.

٢٧٨ ـ شرح التسهيل، لمحمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، تحقيق/ عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٢٧٩ ـ شرح التصريح، لخالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي الأزهري، زين الدين المصري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٢٨٠ ـ شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ط: مكتبة صبيح بمصر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٨١ ـ شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، تحقيق/ عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٢٣هـ. [ب ٢]

٢٨٢ ـ شرح الزركشي، شمس الدين، محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، ط: دار العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م. [ب ١]

٢٨٣ ـ شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد، الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ـ محمد زهير الشاويش، ط: المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٨٤ ـ شرح السير الكبير، شمس الأئمة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ط: الشركة الشرقية للإعلانات، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٩٧١م. [ب ١]

٢٨٥ ـ شرح السير الكبير، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، تحقيق/ محمد محسن إسماعيل، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د ط، د ت. [ب ٢]

٢٨٦ ـ شرح السيوطي على سنن النسائي، مع حاشية السندي

٢٨٧ ـ شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، تأليف: أبي عبدالله، محمد بن أحمد المحلي، ط: دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٨٨ ـ شرح الكافية الشافية، لمحمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني،

أبو عبدالله، جمال الدين، تحقيق/ عبد المنعم أحمد هريدي، ط جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، الطبعة الأولى، د ت.

٢٨٩ ـ الشرح الكبير على المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، ط: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا.

٢٩٠ ـ الشرح الكبير على مختصر خليل، أحمد الدردير، ط: دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٩١ ـ شرح الكوكب المنير، تقي الدين، أبو البقاء، محمد بن أحمد الفتوحي، المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط: مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٩٢ ـ شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبدالمجيد تركي، ط: دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٢٩٣ ـ شرح المفصل في النحو، لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، إدارة الطباعة المنيرية، د ت.

٢٩٤ ـ الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ط: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ـ ١٤٢٨هـ.

٢٩٥ ـ شرح تنقيح الفصول، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣م.

٢٩٦ ـ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لعبد الله بن يوسف بن

أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، تحقيق/ عبد الغني الدقر، ط الشركة المتحدة للتوزيع ـ سوريا، د ط، د ت.

٢٩٧ ـ شرح صحيح البخاري، أبو الحسن، علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط: مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٩٨ ـ شرح قطر الندى، لأبي محمد، جمال الدين، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف ابن هشام، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٣٨هـ.

٢٩٩ ـ شرح مختصر الروضة، نجم الدين، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٠٠ ـ شرح مختصر الطحاوي، لأبي بكر الرازي الجصاص، تحقيق: د.عصمت الله محمد، د. سائد بكداش، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٣٠١ ـ شرح مختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله الخرشي، ط: دار الفكر للطباعة، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٠٢ ـ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٤٩٤م.

٣٠٣ ـ شرح مشكل الوسيط، لأبي عمرو عثمان بن الصلاح، حققه وعلق عليه: أحمد محمود إبراهيم، ط: دار السلام للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٠٤ ـ شرح معاني الآثار، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، حققه وقدم له: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، من علماء الأزهر الشريف، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٣٠٥ ـ شعب الإيمان، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٠٦ ـ شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، أبو الطيب، محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، المكي الحسني الفاسي، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٠٧ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. حمد الكبيسي، ط: مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

٣٠٨ ـ شواهد التوضيح والتصحيح، لمشكلات الجامع الصحيح، لأبي عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، تحقيق/ طه محسن، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٠٩ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣١٠ ـ صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان البستي، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م

٣١١ ـ صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، أبو عبد الله، أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.

٣١٢ ـ الصناعتين، أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط: المكتبة العنصرية، بيروت، عام النشر: ١٤١٩هـ.

٣١٣ ـ صيد الخاطر، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: عامر بن علي ياسين، ط: دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٣١٤ ـ الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد محمد بن أحمد بن راشد، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٣١٥ ـ الضعفاء الكبير، أبو جعفر، محمد بن عمرو بن موسى العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م. [ب ١]

٣١٦ ـ الضعفاء الكبير، لأبي جعفر، محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي، تحقيق/ مازن السرساوي، دار ابن عباس ـ القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م. [ب ٢]

٣١٧ ـ الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على أسئلة البرذعي، رسالة علمية لسعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٣١٨ ـ الضعفاء والمتروكون، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي

النسائي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.

٣١٩ ـ الضعفاء والمتروكين، لأبي الفرج، جمال الدين، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق/ عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٢٠ ـ ضعيف سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، ط: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٢١ ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبدالرحمن حبنكة الميداني، ط: دار القلم، دمشق، الطبعة العاشرة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٣٢٢ ـ الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٢٣ ـ طبقات الحفاظ، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٢٤ ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين بن عبدالقادر التميمي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو، ط: دار الرفاعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٢٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين، عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٣٢٦ ـ طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي، ابن قاضي شهبة، د. الحافظ عبد العليم خان، ط: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٣٢٧ ـ طبقات الشافعيين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، ط: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٢٨ ـ الطبقات الكبرى، أبو عبد الله، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولا، المعروف: بابن سعد، تحقيق: إحسان عباس، ط: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م. [ب ١]

٣٢٩ ـ الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد، تحقيق/ محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م. [ب ٢]

٣٣٠ ـ طبقات علماء الحديث، أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن عبدالهادي، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٣١ ـ طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل، زين الدين، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، أكمله ابنه: أبو زرعة ولي الدين، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الطبعة المصرية القديمة.

٣٣٢ ـ طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، محمد بن عبدالحميد الأسمندي، تحقيق: د. محمد زكي عبدالبر، ط: مكتبة التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٣٣٣ ـ طلبة الطلبة، أبو حفص، نجم الدين، عمر بن محمد بن أحمد النسفي، ط: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣١١هـ.

٣٣٤ ـ الطهور، أبو عُبيد، القاسم بن سلّام بن عبد الله الهروي، حقه وخرج

أحاديثه: مشهور حسن محمود سلمان، ط: مكتبة الصحابة، جدة، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٣٣٥ ـ العبر في خبر من غبر، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: أبو هاجر، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٣٦ ـ العدة شرح العمدة، أبو محمد بهاء الدين، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، المقدسي، ط: دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٣٧ ـ العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون ناشر، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٣٨ ـ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين، عبدالله بن نجم بن شاس، تحقيق: د. حميد بن محمد لحمر، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٣٩ ـ عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد في إعراب الحديث، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تجقيق/ حسن موسى الشاعر، مجلة الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة.

٣٤٠ ـ علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج، تأليف: أَبُو الفَضْلِ، محمد بن أَبِي الحسين، أَحمد بن محمد بن الجَارُوْدِ الهَرَوِيُّ، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، ط: دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض.

٣٤١ ـ علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٤٢ ـ علل الحديث، لأبي محمد، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق/ سعد بن عبد الله الحميد، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٣٤٣ ـ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، جمال الدين، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، ط: إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣٤٤ ـ العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٤٥ ـ العلل لابن أبي حاتم، أبو محمد، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د: سعد بن عبد الله الحميد، و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط: مطابع الحميضي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٣٤٦ ـ العلل ومعرفة الرجال، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط: دار الخاني، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م. [ب ١]

٣٤٧ ـ العلل ومعرفة الرجال، لأبي عيد الله أحمد بن حنبل، تحقيق/ محمد بن علي الأزهري، دار الفاروق ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م. [ب ٢]

٣٤٨ ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العيني، دار إحياء التراث، بيروت، د ط، د ت.

٣٤٩ ـ العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، القاضي أبو بكر، محمد بن عبد الله بن العربي، قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب ﵀، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٥٠ ـ العيال، لأبي بكر، عبدالله بن محمد بن عبيد، المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق/ فاضل بن خلف الحمادة الرقي، دار أطلس الخضراء ـ الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ ـ ٢٠١٢م.

٣٥١ ـ العين، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط: دار ومكتبة الهلال.

٣٥٢ ـ عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، لأبي الحسن، علي بن عمر البغدادي، المعروف بابن القصار، تحقيق: د. عبدالحميد بن سعد السعودي، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

٣٥٣ ـ غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، شمس الدين، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٥٤ ـ غاية الوصول في شرح لب الأصول، أبو يحيى، زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري السنيكي، ط: دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

٣٥٥ ـ غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شمس الدين، أبو العون، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، ط: مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٥٦ ـ الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، أبو حفص عمر بن إسحق الهندي الغزنوي. ط: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٥٧ ـ الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري السنيكي، ط: المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٥٨ ـ غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، ط: جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٥٩ ـ غريب الحديث، أبو سليمان، حمد بن محمد البستي، المعروف بالخطابي،

٣٦٠ ـ غريب الحديث، أبو عُبيد، القاسم بن سلَّام بن عبد الله الهروي، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الطبعة: الأولى، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٣٦١ ـ غريب الحديث، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د. عبدالله الجبوري، ط: مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٧م.

٣٦٢ ـ فتاوى ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن، أبي عمرو بن الصلاح، تحقيق/ موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٣٦٣ ـ الفتاوى الكبرى، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٦٤ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، ط: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩م، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، وعليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

٣٦٥ ـ فتح العزيز بشرح الوجيز، أو الشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، ط: دار الفكر.

٣٦٦ ـ فتح القدير، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام، ط: دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٦٧ ـ فتح القريب في شرح ألفاظ التقريب، لمحمد بن قاسم بن محمد، تحقيق/ بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.

٣٦٨ ـ فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، شمس الدين، أبو الخير، محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، ط: مكتبة السنة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٦٩ ـ الفتن، لنعيم بن حماد المروزي، تحقيق/ سهيل زكار، دار الفكر ـ بيروت، د ط، د ت.

٣٧٠ ـ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٣٧١ ـ الفروع، أبو عبد الله، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٧٢ ـ الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب ـ بيروت، د ط، د ت.

٣٧٣ ـ الفصول في السيرة، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق وتعليق: محمد العيد الخطراوي، محيي الدين مستو، ط: مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٣٧٤ ـ الفقيه والمتفقه، أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي،

تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط: دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٧٥ - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، شهاب الدين، أحمد بن غانم النفراوي، ط: دار الفكر، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣٧٦ - فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين، محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي المناوي، ط: المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

٣٧٧ - القاموس المحيط، مجد الدين، أبو طاهر، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ط: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٣٧٨ - قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م.

٣٧٩ - القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي.

٣٨٠ - الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد، موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.

٣٨١ - الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٣٨٢ ـ الكافية في الجدل، عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د. أحمد السايح، ط: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٣٨٣ ـ الكامل في التاريخ، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٨٤ ـ الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ١٩٩٧م.

٣٨٥ ـ كتاب السبعة في القراءات، أبو بكر، أحمد بن موسى بن العباس التميمي، تحقيق: شوقي ضيف، ط: دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٣٨٦ ـ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق/كمال يوسف الحوت، ط مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٨٧ ـ الكتاب، لأبي بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، سيبويه، تحقيق/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨.

٣٨٨ ـ كرامات الأولياء، لأبي القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي، تحقيق/ أحمد بن سعيد بن حمدان، دار طيبة ـ الرياض، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

٣٨٩ ـ كشاف القناع على متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د ط، د ت.

٣٩٠ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، راجعه

وعلق عليه، هلال مصيلحي، ط: دار عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٩١ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، البخاري، ط: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٩٢ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس، أبو الفداء، إسماعيل بن محمد العجلوني، ط: المكتبة العصرية، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٩٣ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المشهور باسم حاجي خليفة، ط: مكتبة المثنى، بغداد. وصورتها: دار إحياء التراث العربي، تاريخ النشر: ١٩٤١م.

٣٩٤ ـ كشف المشكل من حديث الصحيحين، لأبي الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق/ على حسين البواب، دار الوطن ـ الرياض، د ط، د ت.

٣٩٥ ـ كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحسيني الحصني، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي، ومحمد وهبي سليمان، ط: دار الخير، دمشق، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤.

٣٩٦ ـ كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني، لأبي الحسن المكي، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٩٧ ـ الكفاية في علم الرواية، أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، ط: المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٣٩٨ ـ الكليات، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٩٩ ـ كنز الدقائق، لأبي البركات، عبدالله بن أحمد النسفي، تحقيق: د. سائد بكداش، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٤٠٠ ـ كنز الوصول الى معرفة الأصول (أصول البزدوي) لأبي الحسن، علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، مطبعة جاويد ـ كراتشي، د ط، د ت.

٤٠١ ـ اللباب شرح الكتاب، لعبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، تحقيق/ محمود أمين النواوي، دار الكتاب العربي، د ط، د ت.

٤٠٢ ـ اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، جمال الدين، أبو محمد علي بن أبي يحيى الأنصاري الخزرجي المنبجي، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، ط: دار القلم، الدار الشامية ـ سوريا، دمشق ـ لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٠٣ ـ اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، لأبي محمد، جمال الدين، علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي، تحقيق/ محمد فضل عبد العزيز، دار القلم ـ دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٤٠٤ ـ اللباب في الفقه الشافعي، أحمد بن محمد بن أحمد الضبي، أبو الحسن بن المحاملي، تحقيق: د. عبد الكريم بن صنيتان العمري، ط: دار البخارى، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٠٥ ـ اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد الجزري بن الأثير، ط: دار صادر، بيروت.

٤٠٦ ـ اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني بن طالب بن حمادة الميداني،

حققه، وفصله، وضبطه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٤٠٧ ـ اللباب في علل الإعراب والبناء، لأبي البقاء، عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق/ عبد الإله نبهان، دار الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٤٠٨ ـ لسان الحكام في معرفة الأحكام، لسان الدين، أحمد بن محمد بن محمد بن الشِّحْنَة، ط: البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣ م.

٤٠٩ ـ لسان العرب، جمال الدين، محمد بن مكرم بن على بن منظور، ط: دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٤١٠ ـ لسان الميزان، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، ط: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

٤١١ ـ اللمع في العربية، لأبي الفتح، عثمان بن جني الموصلي، تحقيق/ فائز فارس، دار الكتب الثقافية ـ الكويت، د ط، د ت.

٤١٢ ـ ما اتفق لفظه وافترق مسماه من الأمكنة، أبو بكر، محمد بن موسى الحازمي الهمداني، تحقيق: حمد بن محمد الجاسر، ط: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، عام النشر: ١٤١٥هـ.

٤١٣ ـ المبدع شرح المقنع، لأبي إسحاق، برهان الدين، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، دار عالم الكتب ـ الرياض، د ط، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

٤١٤ ـ المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن مفلح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٤١٥ ـ المبسوط، شمس الأئمة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ط: دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٤١٦ ـ المبسوط، لأبي عبد الله، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، تحقيق/ أبو الوفاء الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ـ كراتشي، د ط، د ت.

٤١٧ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين، نصر الله بن محمد بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، ط: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة.

٤١٨ ـ المجتبى من السنن، (السنن الصغرى للنسائي)، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤١٩ ـ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان البُستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.

٤٢٠ ـ مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، شيخي زادة، تحقيق/ خليل عمران منصور، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ. [ب ٢]

٤٢١ ـ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي، ط: دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ. [ب ١]

٤٢٢ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن، نور الدين، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، ط: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٢٣ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٢هـ.

٤٢٤ ـ مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لأبي محمد، غانم بن محمد البغدادي، تحقيق/ محمد أحمد سراج، وعلي جمعة، دار السلام ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ. [ب ٢]

٤٢٥ ـ مجمع الضمانات، أبو محمد غانم بن محمد البغدادي، ط: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ. [ب ١]

٤٢٦ ـ مجموع الفتاوى، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٤٢٧ ـ المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط: دار الفكر.

٤٢٨ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد، عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٢٩ ـ المحرر في الحديث، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال حمدي الذهبي، ط: دار المعرفة، لبنان، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٣٠ ـ المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن تيمية، ط: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٣١ ـ المحصول: أبو عبد الله، محمد بن عمر، الملقب بفخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٤٣٢ ـ محك النظر في المنطق، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٣٣ ـ المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٣٤ ـ المحلى بالآثار، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الظاهري، ط: دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٤٣٥ ـ المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، أبو المعالي، برهان الدين، محمود بن أحمد بن مَازَةَ البخاري، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٤٣٦ ـ مختصر الخرقي على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، أبو القاسم، عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي، ط: دار الصحابة للتراث، الطبعة: ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٣٧ ـ مختصر الطحاوي، المسمى: مختصر اختلاف العلماء، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٤٣٨ ـ مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، محمد بن علي بن أحمد البعليّ، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط: دار ابن القيم، الدمام، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٣٩ ـ مختصر القدوري، لأبي الحسين، أحمد بن محمد البغدادي، المعروف بالقدوري، تحقيق: د. عبدالله نذير مزي، ط: مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٤٤٠ ـ مختصر المزني، (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، تأليف: إسماعيل بن يحيى المزني ط: دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٤١ ـ المخصص، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: خليل إبراهم جفال، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٤٢ ـ المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٤٣ ـ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤٤ ـ المراسيل، أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٤٥ ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٤٦ ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٤٤٧ ـ المسالك والممالك، أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري، ط: دار الغرب الإسلامي، عام النشر: ١٩٩٢م.

٤٤٨ ـ مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، تأليف: عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: زهير الشاويش، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

٤٤٩ ـ مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، تأليف: أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق: أبي معاذ، طارق بن عوض الله بن محمد، ط: مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٥٠ ـ مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه: أبي الفضل صالح، تأليف: صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل، ط: الدار العلمية، الهند.

٤٥١ ـ مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور بن بهرام المروزي، المعروف بالكوسج، ط: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٥٢ ـ المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، للقاضي أبي يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء البغدادي، تحقيق: د. عبدالكريم بن محمد اللاحم، ط: مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٤٥٣ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن الحكم الضبي، المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٥٤ ـ المستصفى، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٥٥ ـ المستوعب، لمحمد بن عبد الله بن الحسين السامري الحنبلي، ابن سنينة، تحقيق/ عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، د ط، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٤٥٦ ـ مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود، سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، ط: دار هجر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٥٧ ـ مسند أبي يعلى، تأليف: أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، ط: دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٥٨ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٤٥٩ ـ مسند البزار، المسمى: البحر الزخار، أبو بكر، أحمد بن عمرو العتكي، المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٤٦٠ ـ مسند الدارمي، المعروف بـ(سنن الدارمي)، أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، ط: دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٦١ ـ مسند الشاميين، لأبي القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني، تحقيق/ حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، د ط، د ت.

٤٦٢ ـ مسند الشهاب، أبو عبد الله، محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٦٣ ـ المسند الصحيح، لمسلم بن الحجاج، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، د ط، د ت.

٤٦٤ ـ المسند لأحمد بن حنبل، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

٤٦٥ ـ المسند، لأبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، تحقيق/ إرشاد الحق، دار القبلة ـ جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٦٦ ـ المسند، للشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، صححت هذه النسخة على النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند، ١٤٠٠ هـ.

٤٦٧ ـ المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: دار الكتاب العربي.

٤٦٨ ـ مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى اليحصبي السبتي، ط: المكتبة العتيقة، تونس، دار التراث، القاهرة.

٤٦٩ ـ مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، أبو حاتم، محمد بن حبان البُستي، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على ابراهيم، ط: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٤٧٠ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

٤٧١ ـ مصباح في زوائد ابن ماجه، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن أبي بكر البوصيري، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، ط: دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٤٧٢ ـ المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٧٣ ـ المصنف، أبو بكر، عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٤٧٤ ـ مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي شهرة، الرحيبانى مولدًا، ط: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٧٥ ـ المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، ط: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٤٧٦ ـ معالم التنزيل في تفسير القرآن، محيي السنة، أبو محمد، الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٤٧٧ ـ معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، ط: المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٢م.

٤٧٨ ـ معالم مكة التاريخية والأثرية، عاتق بن غيث البلادي الحربي، ط: دار مكة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م.

٤٧٩ ـ المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الصردفي الريمي، تحقيق/ سيد محمد مهنى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

٤٨٠ ـ معاني القراءات، محمد بن أحمد الأزهري الهروي، ط: مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٤٨١ ـ معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، تحقيق/ أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار المصرية للتأيف والترجمة، الطبعة الأولى، د ت.

٤٨٢ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين، محمد بن علي الطيب البَصْري، تحقيق: خليل الميس، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٨٣ ـ المعجم الأوسط، أبو القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ط: دار الحرمين، القاهرة.

٤٨٤ ـ معجم البلدان، شهاب الدين، أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ط: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٤٨٥ ـ معجم الشعراء، لأبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، تحقيق/ كرنكو، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٤٨٦ ـ معجم الصحابة، لأبي الحسين، عبد الباقي بن قانع بن مرزوق بن

واثق، تحقيق/ صلاح سالم، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٨٧ ـ معجم الصحابة، لأبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المرزبان بن سابور بن شاهنشاه البغوي، تحقيق/ محمد الأمين الجكني، مكتبة دار البيان، الكويت، د ط، د ت.

٤٨٨ ـ المعجم الكبير، أبو القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.

٤٨٩ ـ المعجم الوسيط، صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار) ط: دار الدعوة.

٤٩٠ ـ معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبو الحسن، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط: مكتبة الدار ـ المدينة المنورة ـ السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥م.

٤٩١ ـ معرفة السنن والآثار، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، دار قتيبة، دمشق ـ بيروت، دار الوعي، حلب ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م. [ب ١]

٤٩٢ ـ معرفة السنن والآثار، لأبي بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق/ سيرد كسروي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د ط، د ت. [ب ٢]

٤٩٣ ـ معرفة الصحابة، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٤٩٤ ـ معرفة علوم الحديث، للحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري، تحقيق/ زهير شفيق، دار إحياء العلوم، د ط، د ت.

٤٩٥ ـ المعلم بفوائد مسلم، لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي، تحقيق/ محمد الشاذلي، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٤٩٦ ـ المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي أبو محمد، عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: حميش عبدالحق، ط: دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٩٧ ـ المعونة في الجدل، لأبي اسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٩٨ ـ معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط: دار المعارف، مصر، عام النشر: ١٩٦١م.

٤٩٩ ـ المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السيد أبى المكارم بن على الخوارزمي المُطَرِّزِى، ط: دار الكتاب العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٥٠٠ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد، عبد الله بن يوسف بن هشام، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط: دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، ١٩٨٥م.

٥٠١ ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٠٢ ـ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من

الأخبار، (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، أبو الفضل، زين الدين، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، ط: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م.

٥٠٣ - المغني عن حمل الأسفار، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، تحقيق/ أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية - الرياض، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥٠٤ - المغني، أبو محمد، موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ط: مكتبة القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٥٠٥ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط: دار الساقي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٥٠٦ - المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين، أبو الخير، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٥٠٧ - مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٥٠٨ - المقتضب، لأبي العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي المبرد، تحقيق/ محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب - بيروت، د ط، د ت.

٥٠٩ - المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، لأبي الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق/ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م. [ب ٢]

٥١٠ - المقدمات الممهدات، أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي،

تحقيق: د. محمد حجي، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م. [ب ١]

٥١١ ـ المقدمة في الأصول، لأبي الحسن علي بن عمر بن القصار، علق عليها: محمد بن الحسين السليماني، ط: دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٥١٢ ـ الملاهي، لأبي بكر، عبدالله بن محمد بن عبيد، المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق ودراسة/ عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ـ مصر، مكتبة العلم، جدة ـ السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ.

٥١٣ ـ ملتقى الأبحر، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي، خرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور، ط: دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٥١٤ ـ الملل والنحل، أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني، ط: مؤسسة الحلبي.

٥١٥ ـ المنتخل في الجدل، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. علي بن عبدالعزيز العميريني، ط: دار الوراق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ه ـ ٢٠٠٤م.

٥١٦ ـ المنتظم في تاريخ الملوك الأمم، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥١٧ ـ المنتقى من السنن المسندة، لأبي محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري، تحقيق/ أبي إسحاق الحويني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥١٨ ـ المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ط: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٥١٩ ـ منح الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد عليش، ط: دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٥٢٠ ـ المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي،

٥٢١ ـ المنقذ من الضلال، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، ط: دار الكتب الحديثة، مصر.

٥٢٢ ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م.

٥٢٣ ـ منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، أبو زكريا، محيي الدين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، ط: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٢٤ ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢م.

٥٢٥ ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق/ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٥٢٦ ـ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن محمد الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني، ط: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥٢٧ ـ الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق/ عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٨م.

٥٢٨ ـ الموطأ، لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، تحقيق/ محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية ـ أبو ظبي ـ الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٤ م.

٥٢٩ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبدالرحمن بن صالح المحمود، ط: دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية،

٥٣٠ ـ مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي، ط: وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٥٣١ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين، أبي بكر، محمد بن أحمد السمرقندي، حققه وعلق عليه: د. محمد زكي عبدالبر، ط: مكتبة التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٣٢ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م.

٥٣٣ ـ النبوات، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، ط: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٥٣٤ ـ النتف في الفتاوى، أبو الحسن، علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، ط: دار الفرقان، عمان ـ الأردن، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٥٣٥ ـ النشر في القراءات العشر، أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف بن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، ط: المطبعة التجارية الكبرى، تصوير: دار الكتاب العلمية، بيروت.

٥٣٦ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، لأبي محمد، جمال الدين، عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق/ محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة ـ جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

٥٣٧ ـ النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، لمجد الدين ابن تيمية، تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، ط: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٥٣٨ ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٥٣٩ ـ نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، حققه وصنع فهارسه: أ. د. عبد العظيم محمود الدّيب، ط: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٥٤٠ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات، مجد الدين، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق/ طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ـ بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٥٤١ ـ النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، لأبي محمد، عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو، ط: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٤٢ ـ نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط: دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٥٤٣ ـ الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، لأبي الخطاب، محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني، تحقيق/ عبد اللطيف هميم، مؤسسة غراس، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٥٤٤ ـ الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، ط: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٥٤٥ ـ الهداية، لأبي الخطاب، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلواذاني، تحقيق، د. عبداللطيف هميم، د. ماهر الفحل، ط: دار غراس، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٥٤٦ ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق/ عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية ـ مصر، د ط، د ت.

٥٤٧ ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط: دار إحياء التراث، بيروت، عام النشر: ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٥٤٨ ـ الوسيط في المذهب، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق/ أحمد محمود إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٤٩ ـ وفيات الأعيان، لأبي العباس، شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان، تحقيق/ إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، د ط، د ت.

٥٥٠ ـ الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، أبو بكر، أحمد بن محمد الخَلَّال، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٥١ ـ الولاية في النكاح، لعوض بن فريج، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة



مسائل الصيد والذبائح



الموضوع	الصفحة

مسائل الأيمان

مسائل أدب القضاة

